



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>



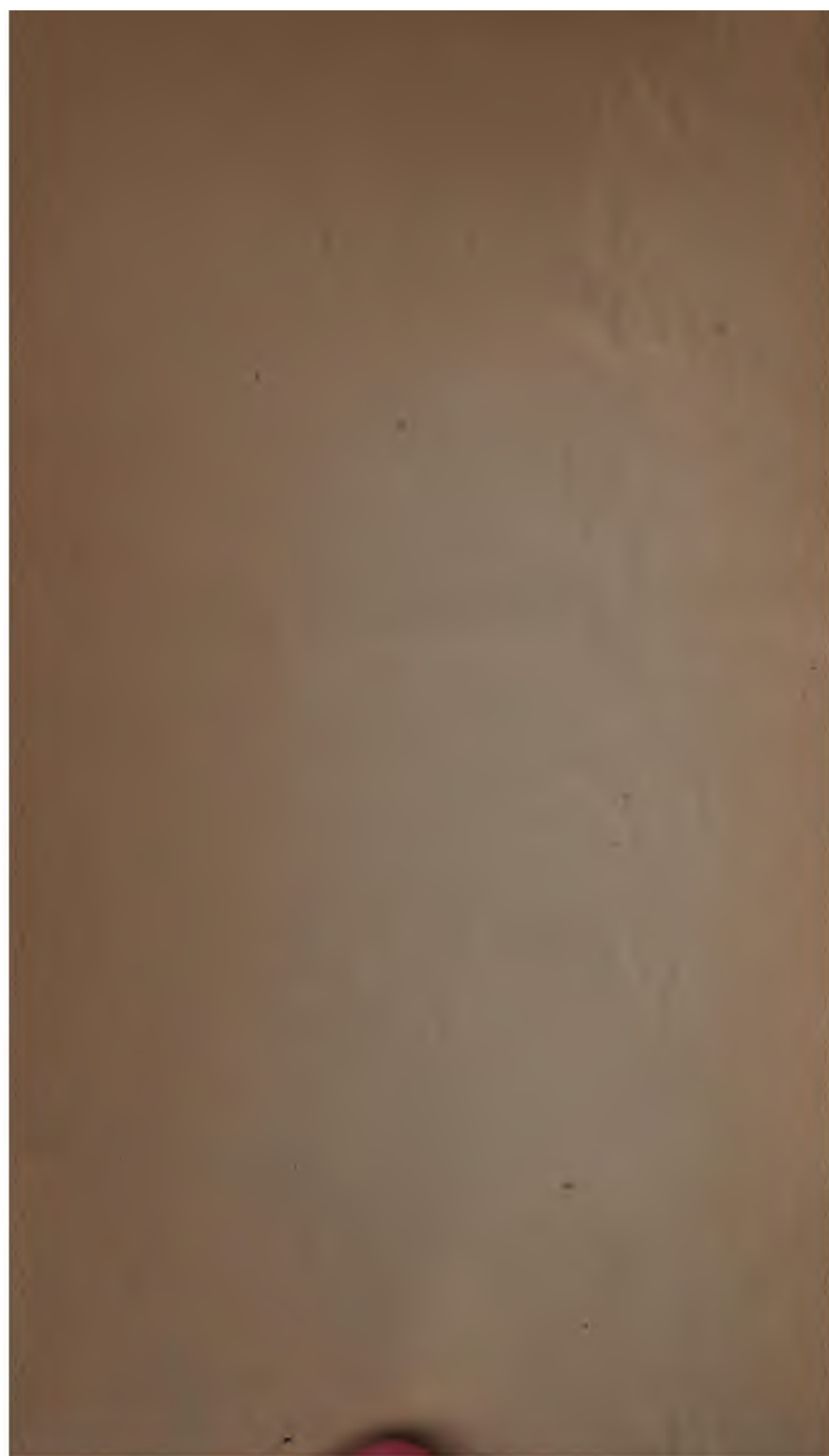


Retour de: Université du Québec
à Montréal.

Sel: 7692712.

O.C.R.C. 13039696.

06-08-96.



B
1946
.L55

CHARLES BONNET

DE GENÈVE

PHILOSOPHE ET NATURALISTE

DE L'IMPRIMERIE DE CRAPELET
RUE DE VAUGIRARD , 9

CHARLES BONNET

DE GENÈVE

PHILOSOPHE ET NATURALISTE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR ALBERT LEMOINE

LICENCIÉ ÈS LETTRES



PARIS

CHEZ A. DURAND, LIBRAIRE

5, RUE DES GRÈS

1850



l'insensé, et s'entretenait avec lui des mystères de la vie et de la sensibilité. Lorsque Descartes préparait dans sa retraite de Hollande les grands monuments de la philosophie spiritualiste, il répondait, à ceux qui lui demandaient dans quels livres il puisait la science, en leur montrant les animaux qu'il disséquait. Mais s'il n'est point rare de voir la philosophie demander des lumières à la science physiologique, c'est un spectacle curieux et digne d'attention que celui d'un naturaliste que « repoussent » tout d'abord « les matières de psychologie » et qui, non satisfait par les merveilles de l'organisation des végétaux, des animaux et du corps humain, demande bientôt à cette science un principe immatériel de la sensibilité, de l'instinct et de la raison, à la métaphysique un principe de l'organisation elle-même, et finit par « s'enfoncer » entièrement dans les études philosophiques. Il est plus fréquent, en effet, de voir le bon sens et la raison de l'homme, séduits et accablés par la magnificence du monde physique, par l'immensité des sphères célestes et la beauté des infiniment petits, succomber à la fatigue de l'admiration, et, mesurant tout à leur faiblesse, réduire l'homme à son corps, la toute-puissance divine à la création de l'univers matériel. C'est le spectacle bien différent d'un admirateur de la nature à qui la contemplation de l'univers physique révèle un monde nouveau, que nous présentent les ouvrages de Charles Bonnet.

Nous admirons dans Leibnitz cette belle hypothèse des esprits, des âmes, de tous les principes de vie et d'organisation non engendrés, incorrup-

tibles, sortis avec le monde de la main même de Dieu, et ne pouvant rentrer dans le néant que par un acte exprès de la volonté divine. Nous ne pouvons imaginer, sans un profond respect pour la sagesse du créateur, cette merveilleuse succession des êtres vivants, sensibles et raisonnables qui apparaissent et se développent sans commencer d'être, qui s'enveloppent et disparaissent sans cesser d'exister, qui font l'harmonie et la durée de l'univers, sans que, le monde une fois créé, Dieu intervienne jamais dans le temps et dans l'espace ; mais nous regrettons aussi qu'une hypothèse si consolante pour les hommes, toute pleine d'espérance et d'immortalité, au jugement d'un esprit sévère, de Maine de Biran, n'ait point dans l'expérience une base assez solide d'observations scrupuleuses et de faits incontestés. Bonnet nous donnera une juste satisfaction, en tirant des expériences de ses contemporains les plus illustres et des siennes propres les preuves les plus directes et les conséquences les plus hardies.

Observateur infatigable et intelligent, il a fait à la science le sacrifice de ses yeux ; il a su voir dans les faits plus que les faits eux-mêmes ; il a mis l'expérience au service de la raison. Philosophe indépendant, quelquefois même original, s'il trouve la vérité dans le spiritualisme de Descartes, dans la théodicée de Leibnitz, il la trouve aussi dans le sensualisme de Locke et de Condillac. Spiritualiste inconséquent, il donne trop à la matière, et s'il est loué par Cabanis pour soumettre entièrement l'âme aux organes du corps, il en est blâmé pour faire

une trop large part à la métaphysique et « étayer les causes finales de ses intéressantes observations. » Convaincu en même temps et de la nécessité de l'observation sensible et de la puissance de la raison, il abandonne sans cesse les principes psychologiques de Locke et de Condillac pour les principes métaphysiques de Descartes et de Leibnitz ; il quitte bientôt ceux-ci pour retourner à ceux-là. Sa vie scientifique est une lutte continuelle de deux tendances contraires qu'il cherche à concilier. Zélé partisan de l'optimisme, défenseur ardent de la religion chrétienne, il est raillé par l'auteur de *Candide* et du *Dictionnaire philosophique* ; il est maltraité par celui du *Contrat social*, parce qu'il défend la société contre ses attaques. La place de Bonnet est difficile à marquer dans l'histoire de la philosophie ; sa métaphysique serait reniée à bon droit par les sensualistes ; sa psychologie est inconciliable avec les principes du rationalisme. Il est de l'école de Locke en psychologie, en métaphysique il est de celle de Leibnitz ; il nie avec l'un la raison et ses principes innés ; il abuse quelquefois avec l'autre de cette même raison dont il a méconnu la nature.

Nous étudierons successivement dans Ch. Bonnet le psychologue et le métaphysicien, le disciple de Locke et celui de Leibnitz ; nous ne parlerons du naturaliste, qu'une connaissance trop incomplète des matières de physiologie et d'histoire naturelle ne nous permet pas de juger, qu'autant que les faits qu'il rapporte et ses opinions scientifiques seront nécessaires à l'intelligence de ses doctrines philosophiques.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

Aucun philosophe n'a plus rigoureusement appliqué que Bonnet ce précepte de Bacon, que « l'histoire naturelle doit servir d'introduction et comme de nourriture à la philosophie. » C'est là le principe et le secret de sa doctrine, et celle-ci n'est que l'image fidèle de sa vie. Ses premières années furent consacrées à l'étude de l'histoire naturelle, celles de sa maturité à « une étude plus importante, celle de notre être. » Dès l'âge de vingt ans, il publiait une découverte intéressante sur le mode de génération extraordinaire des pucerons ; il continua à se livrer tout entier à cette étude d'observation jusqu'à ce que l'abus du microscope lui en eût complètement interdit l'usage ; alors seulement, victime de son ardeur exclusive, et comme s'il obéissait à un commandement exprès de la nature, il commença à tirer les conséquences philosophiques de ses nombreuses expériences, et fit servir l'étude des faits de la nature physique à une science plus élevée qui se révélait à lui. Aussi la physique est-elle pour lui la mère de la métaphysique, et la physiologie celle de la psychologie. L'observation, l'analyse est l'unique méthode de toutes ces sciences, mais l'analyse physique, l'observation du corps ; l'âme nous échappe complète-

ment ; nous ne savons ni ce qu'est l'âme elle-même, ni ce qu'est une idée dans l'âme. L'âme ne nous révèle qu'indirectement son existence, sa nature et son action ; il faut étudier ce qui se passe dans l'organe de la pensée, le cerveau, pour savoir ce qui se passe dans l'âme ; il faut observer le jeu des fibres pour connaître le mécanisme des idées ; il faut analyser le corps humain et ses propriétés pour découvrir l'existence et les facultés de notre âme. Cependant, bien que nous ne puissions ni observer directement les phénomènes de l'âme, ni connaître son essence véritable, il ne s'ensuit pas que nous ne puissions rien apprendre absolument de sa nature. Toutes nos idées naissent du mouvement des fibres ; nous ne pouvons observer celles-là, mais nous pouvons étudier le jeu de celles-ci ; nous connaissons alors directement les phénomènes du corps, indirectement les actions de l'âme. Il nous suffira d'observer la succession et les rapports des uns, pour connaître les lois des autres. Nous induirons des caractères différents et même contraires des mouvements du corps et des pensées de l'esprit, que les uns et les autres résultent de puissances différentes et même contraires, que les propriétés d'une substance matérielle sont la cause invisible de ceux-là, que les facultés d'une âme incorporelle sont le principe caché de celles-ci. C'est donc un philosophe sensualiste, mais non pas matérialiste que nous avons à étudier : nous nous empressons de le dire, parce que Bonnet lui-même se hâte de nous l'apprendre dans la préface de son *Traité analytique* et de sa *Psychologie*.

L'homme est un être mixte qui produit des phénomènes mixtes aussi ; l'influence physique est l'hypothèse la plus vraisemblable que l'on puisse faire sur l'union de l'âme et du corps, mais quelle que soit la vérité sur cette union, l'âme n'agit que sur son corps et elle n'agit sur lui qu'en raison directe des déterminations qu'elle en a reçues d'abord. C'est là le point de départ du système ; on peut dire même que c'est le principe qui le renferme tout entier, mais qui ne sera démontré que plus tard. Tout en nous gardant de critiquer les idées de Bonnet avant de les avoir exposées, nous ne pouvons nous abstenir de cette réflexion : qu'il faut que le sensualisme soit une doctrine bien peu solide et bien éloignée de la vérité, puisque partout nous la voyons s'appuyer dès le commencement sur des hypothèses. Nous pouvons nous représenter l'homme comme un clavecin dont les touches sont les fibres du cerveau, et les sons, les idées de l'âme. La suite de nos pensées résulte de la suite des mouvements de nos fibres, comme l'harmonie des sons dépend de la manière dont le musicien joue de l'instrument. Mais quel est ici le musicien ? Ce n'est pas l'âme ; un si grand rôle ne lui est pas réservé ; ce sont les causes extérieures.

Cette supposition nécessaire une fois établie, l'analyse commence, non pas l'analyse des actions et des facultés de l'âme, mais celle des différents organes du corps. Les faits sont nombreux et complexes, il faut simplifier la nature pour la mieux étudier. Celle-ci donne à la fois à l'homme cinq appareils différents d'organes qui, s'exerçant tous

à la fois, ou concourent à former une même idée, ou se contrarient mutuellement. Comment distinguer dans cette harmonie ou dans cette discorde ce que l'âme doit à l'œil, à l'oreille, à chaque organe particulier. Simplifions donc la nature et imaginons soit un homme doué de tous ses sens, dont nous paralyserons momentanément quelques-uns, soit une statue animée à laquelle nous donnerons successivement les différents organes des sens. Ce ne sera là peut-être qu'un roman philosophique ; mais « on peut espérer que le temps viendra où l'on pourra substituer l'histoire à ce roman. » Histoire ou roman, cet homme qui sort pour la première fois du néant, qui, sans passer par l'enfance, et, vieux déjà sans avoir vécu, se trouve placé au milieu du monde, cette statue que la froide réflexion du philosophe anime par degrés, nous les connaissons déjà. Buffon, Condillac, nous ont montré en eux notre image, et ont voulu nous prouver par leur exemple que toutes nos idées viennent des sens. Mais si c'est une magnifique peinture que celle du premier homme qui s'éveille au moment de la création tout neuf pour lui-même et pour tout ce qui l'environne, ces quelques pages, si justement mais si amèrement critiquées par Condillac, ne peuvent satisfaire la curiosité du philosophe. Le jugement que porte Condillac du tableau de Buffon, Bonnet l'applique à l'hypothèse de Condillac. Au moment où Bonnet va ouvrir les yeux de sa statue, paraît le *Traité des Sensations*. Abandonnera-t-il l'ouvrage à peine ébauché, et parce qu'un autre philosophe l'a prévenu non dans l'invention mais dans l'exposition

d'une hypothèse ingénieuse, l'*Essai analytique* en restera-t-il à ses premiers chapitres? Non; cette rencontre avec un philosophe si illustre est flatteuse pour Bonnet, et donne du prix à sa pensée sans lui en enlever l'honneur. D'ailleurs les inexactitudes du *Traité des Sensations* lui laissent encore quelque chose à faire; il poursuivra l'œuvre commencée, et profitera des vérités comme des erreurs de Condillac.

Et d'abord, la vue est en effet trop féconde en idées; de tous nos sens l'odorat est le moins riche; corrigeons donc déjà, d'après Condillac, notre intention première, et donnons l'odorat à la statue. Il est désormais inutile de réfuter la théorie des idées innées : la privation d'un organe, de l'œil par exemple, entraîne la privation de toutes les idées attachées au sens de la vue; la privation de tous les sens entraînerait la privation absolue d'idées. N'en est-ce pas assez pour établir que toutes nos idées dérivent originairement des sens, même les plus abstraites? L'âme est sans doute une puissance intelligente; il ne faut pas cependant la définir une substance qui pense, mais une substance qui a la capacité de penser; elle n'agit que par l'intervention du corps, puisque nous n'avons d'idées que par les sens; nous n'avons aucune connaissance des opérations que pourrait accomplir l'âme séparée du corps, puisque toutes celles que nous connaissons s'exécutent par l'intermédiaire de celui-ci. L'anatomie nous désigne le système nerveux et le cerveau particulièrement qui en est le centre et le principe, comme l'organe qui unit le corps à l'âme; mais le

cerveau tout entier ne saurait être encore le siège de l'âme; quel que soit ce siège, la glande pinéale, le corps calleux, ou tout autre, il doit être restreint dans une région très-étroite de cet organe, et l'âme n'y est pas présente par une extension de sa substance, mais seulement par sa puissance. La statue, capable de sentir et de penser, mais qui ne sent ni ne pense point encore, est donc, parce que son organisation est plus parfaite que celle des autres animaux, supérieure à ceux-ci; elle leur est inférieure parce qu'elle ne sent ni ne pense actuellement; elle est immédiatement supérieure à la plante, si toutefois la plante est insensible.

Pour réduire en acte cette capacité de sentir, il faut exciter un mouvement dans l'organe de la statue. Approchons une rose de ses narines; les particules qui émanent de cette rose impriment aux nerfs olfactifs un mouvement, quel qu'il soit, qui se continue jusqu'au siège de l'âme. Ce mouvement donne lieu à une modification de l'âme que nous appelons odeur de rose. Dès ce moment l'âme de la statue, qui n'avait que la capacité de sentir, est un être sentant; « elle est modifiée en odeur de rose; elle devient une odeur de rose; elle se représente une odeur de rose; » toutes ces façons de parler sont synonymes. Mais, l'âme étant distincte du corps, il n'y a aucune ressemblance entre cette sensation de l'âme et le mouvement corporel qui l'a produite. Comment naît la sensation? Est-elle l'effet immédiat du mouvement? Est-elle la conséquence de quelque chose d'intermédiaire qui ne serait ni corps ni mouvement, ni

esprit ni sensation, Dieu ayant voulu procéder par degrés de la création de la matière à celle de l'esprit ? Est-elle une modification dont l'âme elle-même serait la cause, et le mouvement du corps, la seule occasion ? Y a-t-il enfin quelque secret rapport entre l'activité de la matière et celle de l'âme, la matière possédant par exemple une force qui lierait entre elles toutes ses parties et produirait la résistance, une force que l'on ne pourrait concevoir que comme une, simple, immatérielle, qui pourrait être alors en rapport direct avec l'âme ? Voilà sur quoi peut-être nous ne serons jamais éclairés. De quelque façon que la sensation soit produite, la statue qui devient odeur de rose commence à jouir de l'existence, mais sans savoir encore qu'elle existe ; car elle ne peut ni réfléchir sur sa perception, ni séparer de cette perception le sujet, moi, qui perçoit ; elle n'a non plus ni attention, ni désir ; elle est odeur de rose et rien au delà.

Si nous éloignons la rose des narines de la statue, l'odeur de rose ne disparaît pas tout d'un coup de son âme ; mais le mouvement imprimé à ses nerfs par les particules émanées de la fleur, s'affaiblissant par degrés, la sensation s'évanouit aussi peu à peu. L'âme ayant conscience de tous les états par lesquels elle passe, saisira au moins les degrés les plus saillants de cet affaiblissement. Le sentiment de ces différents degrés en entraînera la comparaison ; le résultat de cette comparaison sera le double sentiment « de mieux-être et de moins bien-être. » La conscience du mieux-être est insé-

parable du désir de la continuation de ce mieux-être ; et l'effet de ce désir est l'attention, c'est-à-dire la réaction ou l'effort de l'âme sur les fibres du cerveau pour prolonger le mouvement qui a produit le mieux-être. Mais cet effort de l'attention s'épuise à la longue ; l'âme retombera donc dans son premier sommeil, en même temps que le corps dans son premier repos.

Comment l'âme sortira-t-elle une seconde fois de sa léthargie ? Comme elle en a été éveillée une première. Les idées n'étant dans l'origine que les mouvements imprimés aux fibres du cerveau, l'âme ne peut par elle-même ni percevoir une sensation nouvelle, ni rappeler la sensation disparue, bien qu'elle ait et la capacité de sentir et la liberté de rappeler ses idées. Elle n'éprouvera point une seconde sensation, tant qu'un second mouvement ne sera point imprimé à ses organes par une cause extérieure ; elle ne fera usage de la liberté qu'elle possède de rappeler sa première idée que lorsqu'elle sera déterminée à le faire par la présence d'une sensation nouvelle liée par quelque rapport à celle-là. En effet, puisque la production des idées dans l'âme dépend de la production de certains mouvements dans les fibres, la conservation et le rappel de ces mêmes idées dépendra et de la conservation des mêmes mouvements dans les fibres ou de la disposition à les répéter, et de leur reproduction. Les maladies qui n'affectent que le corps et détruisent cependant le souvenir, prouvent que la mémoire est toute corporelle. Avant l'action des objets extérieurs, les fibres des sens sont dans un

état que l'on peut appeler primitif; si, toujours roides et immuables, ces fibres n'éprouvaient aucun changement de l'action des objets, il n'y aurait point d'idées dans l'âme; si elles ne recevaient que des impressions passagères, il n'y aurait point de souvenir. Mais, parce que les fibres sont mues par les objets extérieurs, parce qu'elles conservent les déterminations qu'elles reçoivent d'un premier mouvement, ou acquièrent une disposition à le répéter, les idées naissent une première fois dans l'âme et se représentent à elle comme des souvenirs. Les fibres qui, mises en mouvement par les particules de la rose, ont fait naître une première sensation dans l'âme de la statue, ont donc été modifiées par ce premier mouvement; et, comme celui-ci n'est lié encore à aucun autre, comme la statue n'a encore éprouvé qu'une seule sensation, le mouvement des fibres, cause de cette sensation, sera bien conservé dans le cerveau, mais il ne pourra encore être reproduit ni par l'action de l'âme sur les fibres, puisqu'elle est sans idées, ni par l'action des fibres voisines, puisque le corps est sans mouvement.

Pour rendre la vie à la statue, faisons naître en son âme une sensation nouvelle, en approchant de ses narines une nouvelle fleur, un œillet. Il en sera d'abord de l'odeur de l'œillet, comme de celle de la rose; de plus, l'une rappellera l'autre. La statue serait restée plongée dans un éternel sommeil, si nous ne lui avions présenté une nouvelle fleur, parce qu'une idée n'apparaît dans l'âme qu'à l'occasion d'un mouvement excité dans le cerveau.

Il faut donc pour qu'une idée rappelle une autre idée, qu'un mouvement du cerveau excite un autre mouvement; en sorte que nous pouvons, sans être soupçonné pour cela de matérialisme, mettre ici le mouvement à la place de l'idée, à la condition de ne pas les confondre. Or, des idées différentes sont produites ou par les mouvements de fibres différentes, ou par le mouvement diversement modifié d'une même fibre. On ne peut admettre qu'une seule fibre produise en l'âme par des mouvements différents toutes les sensations d'odeur par exemple; car un de ces mouvements rappelant alors tous les autres, l'âme ne pourrait se rappeler une sensation seulement en particulier, elle aurait toujours présentes toutes les odeurs à la fois. Il est donc permis de penser qu'il y a dans le cerveau autant de fibres qu'il peut naître dans l'âme de sensations différentes, sans que la prodigieuse multiplicité des fibres nécessaires à cette hypothèse, qui ne surpasse que l'imagination et non la raison, soit un motif suffisant de la rejeter. Nous devons supposer encore, pour expliquer le rappel des idées l'une par l'autre, que les fibres ont des rapports entre elles comme les idées qu'elles font naître, que celles qui produisent en l'âme des idées semblables sont réunies, comme en un même faisceau au siège de l'âme. Comment le mouvement d'une fibre se communique-t-il à une autre? Nous ne le savons pas; mais, puisque nous ne nous rappelons jamais que les sensations que nous avons éprouvées déjà une fois au moins, nous pouvons dire qu'une fibre ne peut mouvoir une autre fibre

du même faisceau qu'à la condition que celle-ci ait déjà été excitée auparavant par un objet extérieur. On conçoit en effet qu'une fibre « vierge » qui n'a pas encore été assouplie et domptée par la force supérieure d'un objet étranger, résiste en vertu de son immobilité primitive et de son inertie, à l'effort trop faible d'une fibre voisine, tandis qu'une autre fibre, dans laquelle un premier mouvement a produit une disposition à se mouvoir encore de la même manière, cède facilement au même effort. L'odeur de l'œillet rappellera donc celle de la rose et non pas celle d'une autre fleur que l'âme n'a pas encore sentie; mais cette seconde sensation sera naturellement plus faible que la première, parce que le mouvement qui se communique d'une fibre à une autre est moins rapide et moins violent que celui qu'imprime aux organes l'objet lui-même.

Il y a deux choses dans la mémoire : le rappel d'une idée par une autre idée, lequel dépend entièrement du corps, et la distinction que fait l'âme entre les idées nouvelles et celles qui lui sont rappelées; cette seconde opération ne dépend pas moins du cerveau que la première. Le mouvement, réveillé dans une fibre par celui d'une fibre voisine, n'est pas le même en effet que le mouvement imprimé pour la première fois par l'objet à une fibre vierge. La différence de ces deux mouvements est cause alors que l'âme distingue une sensation répétée d'une sensation nouvelle, et ne confond pas l'odeur inconnue de l'œillet et l'odeur rappelée de la rose en une odeur unique et composée. La mé-

moire est donc toute corporelle; c'est bien l'âme qui sent, mais c'est le corps qui la fait sentir; « l'âme est une puissance que le corps réduit en acte; » l'âme est ainsi « dégradée, mais non pas l'homme. » Si les fibres acquièrent une certaine disposition à répéter un même mouvement, c'est par un effet de l'habitude que l'on peut concevoir ainsi : une fibre est comme un ouvrage à réseau qui croît et subsiste par assimilation; si une fibre est modifiée par un premier mouvement, les nouvelles molécules qui entrent successivement dans le réseau s'y rangent dans un ordre conforme à cette modification. On explique aussi bien de cette manière comment le souvenir est détruit que comment il se conserve. Mille actions intestines peuvent déranger la disposition des fibres, de sorte que, lorsqu'elles seront mues pour la seconde fois par un objet extérieur, la sensation qui s'ensuivra paraîtra toute nouvelle à l'âme. Trop de mollesse ou de dureté dans les fibres nuit également à la réminiscence.

L'âme n'a pas encore l'idée des objets de ses sensations, elle ne connaît que celles-ci, qui sont ses propres modifications; lorsqu'elle reçoit une impression et s'en rappelle plusieurs autres, elle s'identifie avec toutes; et cette identification constitue sa personnalité. Ce n'est pas que la statue puisse déjà dire : moi; elle ne réfléchit pas encore. Mais il y a deux espèces de personnalité : l'une résulte de la liaison que la réminiscence établit entre les sensations, c'est la personnalité des animaux, c'est aussi celle de la statue; l'autre consiste dans le retour que l'âme fait sur elle-même, et par lequel,

se séparant de ses sensations et faisant usage des signes d'institution, elle peut dire : moi. La première est le fondement de la seconde ; l'une et l'autre ont leur siège dans le cerveau ; aussi une âme étrangère qui viendrait à être placée dans le corps de la statue revêtirait la personnalité de celle-ci, en devenant présente à son cerveau ; si, par exemple, l'âme d'un Huron avait hérité du cerveau de Montesquieu, celui-ci écrirait encore. Puisque l'âme de la statue est encore incapable de réflexion, ce mieux-être ou ce moins bien-être qu'elle éprouve en passant d'une sensation à une autre, ne résulte pas d'une comparaison telle que nous la ferions nous-mêmes, mais seulement de la différence des deux états dont l'un a fait incliner l'âme vers lui, comme le fléau d'une balance est emporté par le poids le plus fort. Bien que la comparaison ne soit pas réfléchie, la comparaison est nécessaire ; la statue n'a donc pu jouir ou souffrir dès la première sensation, puisqu'elle ne pouvait encore la comparer à aucune autre. Il s'ensuit qu'il y a deux choses dans une sensation : l'une, par laquelle l'objet annonce seulement sa présence ; l'autre, par laquelle il détermine l'âme à la joie ou à la souffrance, selon que le mouvement des fibres est lent ou accéléré, faible ou violent. La sensibilité est ainsi soumise au jeu des organes ; le nombre et la nature de nos sensations sont en raison directe du nombre et de la perfection de ceux-ci ; de sorte que, quand bien même toutes les âmes humaines seraient semblables, les sensations de chacune n'en différeraient pas moins de celles des autres, en proportion du tempéra-

ment des fibres et de la constitution particulière du corps auquel elle serait unie. Il peut y avoir des esprits semblables aux nôtres qui voient notre monde tout autrement que nous ne le voyons nous-mêmes; pour varier les âmes, il a suffi à Dieu de varier les corps; « pour varier le spectacle de l'univers, l'auteur de l'univers a pu ne varier que les lunettes. »

On peut même dire que l'âme agit en conséquence du jeu des organes, car la faculté de sentir est une branche de l'activité; ce qui le prouve, quoique nous ne puissions le savoir directement, c'est que, comme il n'y a aucun rapport entre le mouvement des fibres et le plaisir ou la douleur qui le suit, on ne peut placer dans ce mouvement la cause immédiate de la sensation. Bien mieux, on ne conçoit pas la passivité, même dans le corps qui est mû par un autre, puisqu'il résiste par son inertie. Les objets agissent donc sur les fibres, celles-ci agissent à leur tour sur l'âme sensible qui réagit enfin, c'est-à-dire jouit ou souffre, sans que nous puissions expliquer comment cette sensation est produite.

Cependant la véritable activité de l'âme humaine ne s'exerce pas ainsi sur elle-même, mais sur son corps; l'âme agit véritablement, non pas lorsqu'elle se modifie en conséquence du jeu des organes, mais lorsqu'elle imprime un mouvement à son corps. Cette activité qui ne s'exerce pas à la manière dont un corps agit sur un autre, tout en produisant les mêmes effets, peut s'appeler la force motrice de l'âme. Cette force motrice est d'elle-même indéterminée; capable de mouvoir indifféremment toutes

les fibres du cerveau, elle n'en mouvra aucune, si elle n'est déterminée à agir d'une certaine façon par une sensation antérieure. C'est pourquoi nous pouvons dire que, comme le jeu des organes est soumis à l'action des objets, et la sensibilité, au jeu des organes, ainsi l'activité de l'âme ou sa force motrice a été subordonnée par Dieu à la sensibilité. Un être sentant ne peut être indifférent au plaisir et à la douleur; il préfère nécessairement l'un à l'autre; l'effet immédiat de cette préférence est « l'attention » par laquelle l'âme se donne tout entière à la sensation agréable. La statue* qui éprouve à la fois la sensation rappelée de la rose et la sensation nouvelle de l'œillet, que nous supposons lui être plus agréable, préfère donc celle-ci à celle-là; de cette préférence résulte l'attention qui est une action véritable. Par l'attention, l'âme de la statue exerce sa force motrice sur les fibres de son cerveau, et, dans ce cas particulier, sur la fibre de l'œillet; l'effet en est d'augmenter l'intensité du mouvement imprimé à la fibre par l'objet, et de rendre ainsi la sensation plus vive. Par l'attention, je découvre dans l'objet des particularités qui m'avaient échappé d'abord; ainsi voir n'est pas regarder, entendre n'est pas écouter. A mesure que l'attention augmente l'intensité du mouvement d'une fibre, elle diminue nécessairement celui des autres, en appelant vers celle-là tout le fluide nerveux; en effet, l'attention que nous donnons à une idée fait disparaître toutes les autres de notre esprit. De même aussi notre attention se relâche à la longue, parce qu'une tension extraordinaire fatigue les

fibres du cerveau; notre puissance de sentir est bornée par la faiblesse de nos organes.

A la première sensation, l'âme de la statue n'était qu'une odeur de rose et rien davantage; elle n'éprouvait encore ni plaisir ni douleur, elle n'avait aucun souvenir, elle ne désirait point, elle ne faisait aucune comparaison, elle n'agissait point sur son corps, elle n'avait pas même la personnalité des animaux. Dès la seconde sensation, elle jouit, elle se souvient, elle désire, elle compare, elle meut ses organes, elle a le sentiment d'elle-même; bien plus encore, elle veut et elle est libre. Vouloir n'est autre chose en effet que préférer, entre plusieurs manières d'être, la plus agréable; être libre n'est autre chose qu'exécuter sa volonté. La statue qui préfère l'odeur de l'œillet à celle de la rose, et est attentive à la première, c'est-à-dire agit sur les fibres de son cerveau conséquemment à cette préférence, a donc une volonté et l'exécute. La volonté suppose ainsi le choix entre plusieurs motifs; sans motifs point de volonté, point de volonté non plus, si l'âme n'a qu'un seul motif, puisqu'elle ne peut choisir. La volonté est alors soumise à la sensibilité, puisqu'elle consiste à choisir entre plusieurs motifs le plus agréable, comme la sensibilité est soumise au jeu des organes, le jeu des organes, à l'action des objets. Mais la liberté à son tour est soumise à la volonté, puisque « la liberté est proprement cette force motrice que l'âme déploie au gré de sa volonté sur ses organes, » et l'attention est un acte de cette liberté. Si la volonté exige plusieurs motifs entre lesquels elle puisse choisir, il suffit à la liberté d'une

seule volonté qu'elle exécute. L'huître a une liberté aussi réelle que la nôtre, puisqu'elle fait ce qu'elle veut en ouvrant ou fermant sa coquille. Seulement la liberté de l'huître est moins étendue que celle de l'homme, parce que sa volonté est plus restreinte ; sa volonté est plus restreinte , parce que sa sensibilité est plus bornée ; sa sensibilité enfin est plus bornée, parce que ses organes sont moins nombreux et moins parfaits. De même, la statue étant réduite au seul organe de l'odorat, sa liberté consiste dans l'attention qu'elle donne à l'odeur de l'œillet ; et, comme elle ne peut avoir encore que des idées sensibles et point de notions réfléchies, elle n'est pas plus que l'huître un être moral, mais elle peut le devenir. Sa liberté, sa volonté se perfectionneront en proportion du nombre et de la subtilité de ses organes. Toutes les facultés de l'âme sont donc subordonnées les unes aux autres ; toutes dépendent de l'organisation du corps, et les phénomènes qui s'accomplissent dans celui-ci dépendent en dernier ressort de l'action des objets.

De tous les auteurs qui ont traité de la liberté, les uns lui ont attribué ce qui ne convient qu'à l'entendement, la réflexion ; les autres, ce qui ne convient qu'à la volonté, le choix ; ceux-ci ont transporté à la volonté ce qui appartient à la liberté, l'action ; ceux-là ont rendu la liberté indépendante de la volonté ou des motifs et ont ainsi détruit le fondement de la vertu. D'autres enfin ont fait consister la liberté dans le pouvoir de suspendre nos jugements, pouvoir qui n'appartient pas plus à la liberté que le jugement lui-même ; l'attention que

nous donnons aux idées, l'expression de nos jugements par la parole, sont des actes de la liberté; mais juger est un acte de l'entendement, suspendre son jugement est un acte de la volonté. Condillac lui-même n'a pas une idée plus juste de la liberté. Dans la dissertation qui fait suite au *Traité des Sensations*, il la définit: « le pouvoir de faire ce qu'on ne fait pas, ou de ne pas faire ce qu'on fait. » Mais la liberté est le pouvoir de faire ce qu'on fait et non de faire ce qu'on ne fait pas, le pouvoir de faire ce qu'on fait, et non de ne le pas faire; elle consiste dans l'action, et non dans « la non-action. » Il la définit encore la détermination qui résulte « des délibérations que nous avons faites ou que nous avons eu le pouvoir de faire. » Mais la liberté ne délibère ni ne choisit; c'est l'entendement qui délibère, c'est la volonté qui choisit, et la liberté n'intervient dans la délibération que par l'attention que l'âme donne aux idées, comme elle ne fait qu'exécuter le choix de la volonté. Un être qui cède à l'impression d'un objet sans délibérer ne serait donc pas libre selon Condillac. Mais quand la statue cède à l'impression du plaisir sans délibérer, elle n'en fait pas moins ce qui lui plaît, elle exécute sa volonté, elle est libre. Pour être libre, il n'est nullement nécessaire d'hésiter entre plusieurs objets, il suffit d'agir conséquemment à sa volonté. La délibération ne prouve autre chose que la faiblesse du jugement de l'être libre. L'Être souverainement intelligent ne délibère jamais, et cependant il est souverainement libre; il ne choisit même pas; le choix est le partage d'une nature bornée. Aussi

Leibnitz, qui nous a représenté Dieu choisissant le meilleur entre les possibles, nous paraît-il « s'être plus exprimé en poète qu'en métaphysicien. » Il n'y a de vraiment possible pour Dieu que ce qui est en rapport avec ses attributs; il n'y a qu'un univers possible, l'univers actuel, et, parce que Dieu n'a pas délibéré, il ne l'en a pas moins créé librement.

. Il y a, si l'on veut, deux choses à considérer dans la volonté : l'exercice et l'exécution. Un homme qui veut mouvoir son bras et ne peut le mouvoir, exerce sa volonté, mais ne l'exécute pas. Cet exercice de la volonté consiste dans l'application de la force motrice à l'idée de mouvoir son bras, ou plutôt aux fibres appropriées à cette idée; l'âme augmente ainsi le mouvement de ces fibres, d'où résulte le désir de mouvoir son bras. Si rien ne s'oppose à ce désir, le bras sera mù, et la volonté, exécutée; mais si ce désir rencontre quelque obstacle insurmontable, la volonté seule est complète, la liberté ne l'est point. Celle-ci n'est pas nulle pourtant, car l'application de la force motrice aux fibres qui produisent l'idée de mouvoir le bras, est un acte libre, puisqu'il dépend de l'activité que l'âme déploie sur ses organes. A la rigueur, la volonté est donc toujours libre, ce qu'on exprime par le terme de spontanéité. Mais si nous restreignons le sens du mot liberté à désigner la faculté par laquelle l'âme exécute sa volonté, l'homme qui voulant mouvoir son bras ne le meut pas, n'est pas libre. La liberté peut être contrainte, la volonté ne le peut pas. La liberté est

véritablement « *facultas faciendi quod libuerit*, « *quæcunque fuerit voluntatis determinatio*. » On peut dire qu'il n'y a pas de liberté d'indifférence, parce que la liberté est dépendante de la volonté, et qu'il n'y a pas de volonté d'indifférence, le choix entre deux objets semblables dépendant de quelque mouvement intestin du cerveau dont nous ne nous apercevons pas. On peut se demander si, une fois notre volonté déterminée, c'est l'âme qui l'exécute. Le sentiment intérieur établit invinciblement ce fait, que souvent notre volonté est suivie d'exécution, mais il n'établit en aucune façon que ce soit l'âme elle-même qui meuve son bras ; seulement le rapport constant de notre volonté et de l'exécution de celle-ci nous persuade que c'est nous qui l'exécutons. Les théories des Causes occasionnelles et de l'Harmonie préétablie ne renferment en elles-mêmes rien d'impossible ; et, comme c'est toujours en conséquence de notre volonté qu'a lieu l'exécution, la moralité de nos actions n'est nullement détruite par de semblables hypothèses.

Si nous éloignons l'œillet des narines de la statue comme nous en avons éloigné la rose, elle retombera peu à peu dans sa première léthargie. Cette fois nous pouvons imaginer qu'elle en sera tirée d'une façon toute nouvelle. Ce ne sera pas cependant par le rappel volontaire de l'une des deux sensations qu'elle a éprouvées déjà. Nous remarquons tout à l'heure que la statue, qui ne connaissait encore que l'idée de la rose, ne pourrait, une fois retombée dans son sommeil, se réveiller elle-même en rappelant la sensation disparue, parce

qu'elle était alors sans idée. Maintenant encore, puisqu'elle n'éprouve aucune sensation, elle ne pourra sortir spontanément de son sommeil. Mais quand bien même nous supposerions qu'elle sent en ce moment l'odeur de l'œillet, elle ne pourrait pas davantage rappeler elle-même celle de la rose. Si elle le peut en effet, ce ne doit être qu'en agissant sur les fibres qui produisent cette sensation en son âme ; mais c'est là un acte libre, puisqu'il consiste dans une application de la force motrice de l'âme aux organes de son corps ; or tout acte libre dépend de la volonté, et la volonté n'est jamais déterminée que par un motif qui ne peut être qu'une sensation actuelle de l'âme. La statue, par supposition, éprouve bien en ce moment la sensation de l'œillet, mais cette odeur ne peut être pour elle un motif de rappeler celle de la rose ; une idée en général n'est pas un motif suffisant pour en rappeler une autre. L'âme ne peut donc elle-même rappeler volontairement ses idées ; elles lui sont rappelées par la liaison physique qui existe entre les fibres du cerveau. Cependant c'est un fait que tous les jours, à l'occasion d'une idée, nous nous en rappelons plusieurs ou que nous cherchons à nous en rappeler une autre. Comment expliquer ce fait ? Si une idée en rappelle plusieurs, c'est que les fibres qui produisent celles-ci, ayant conservé une certaine disposition à se mouvoir, sont excitées par la fibre qui produit la sensation présente ; et, parce que l'âme est alors comme elle veut être, elle se figure qu'elle a voulu être comme elle est. C'est une illusion dont elle se désabuserait

facilement, si elle songeait qu'elle ne peut pas ne reproduire précisément que les idées qu'elle souhaite, mais que, malgré elle, il s'en présente un plus grand nombre qu'elle ne peut pas plus chasser qu'elle ne les a produites volontairement. Si, me rappelant seulement la première syllabe d'un mot, je cherche les dernières et les rencontre enfin, ce n'est pas que ma volonté produise ce rappel, car elle ne peut agir sur le reste du mot dont elle n'a pas l'idée ; mais, comme je donne mon attention à cette première syllabe, c'est-à-dire comme j'imprime par cette attention un mouvement plus intense aux fibres qui en font naître l'idée dans mon esprit, le mouvement de ces fibres, trop faible d'abord pour ébranler les fibres voisines, peut devenir assez violent pour les exciter, et je me souviens ainsi des dernières syllabes du mot. L'âme ne peut donc rappeler volontairement ses idées ; la raison de ce rappel est purement physique.

Mais il n'est pas nécessaire que la cause qui meut les fibres du cerveau soit extérieure à la statue ; il suffit que le principe du mouvement se rencontre dans quelque partie de son corps, dans le cerveau lui-même. Si nous supposons qu'une cause interne, quelle qu'elle soit, excite un mouvement dans les fibres qui ont fait naître naguère dans l'âme de la statue les odeurs de rose ou d'œillet, l'une de ces deux sensations lui sera aussitôt présente, et sera pour elle un songe, produit par son imagination, qu'elle ne pourra pas encore distinguer de la veille. Ce songe n'aura pour aliment que les deux odeurs déjà connues de la statue ; il est probable même

que l'odeur de l'œillet, qui l'a plus vivement émue pendant la veille, sera excitée la première, et qu'elle rappellera à son tour l'odeur de la rose. Il faut donc que l'âme puisse éprouver à la fois plusieurs sensations ; or il est facile de démontrer qu'elle le peut. S'il en était autrement, il n'y aurait pour elle ni réminiscence, ni personnalité. Si, au moment où l'âme éprouve une sensation actuelle, elle ne la reconnaissait pas en même temps comme ancienne, cette sensation lui paraîtrait toute nouvelle, elle ne se la rappellerait pas. Si l'âme ne se souvenait point des sensations passées, toutes les idées se succéderaient en elle, isolées les unes des autres, elle n'aurait pas même cette personnalité qui consiste dans l'enchaînement de ses sensations successives. En supposant que dans le même instant indivisible l'âme ne pût subir deux modifications différentes, elle ne pourrait faire aucune comparaison, ni porter aucun jugement, car elle ne pourrait voir si l'idée du sujet est renfermée dans celle de l'attribut. La volonté qui suppose le choix, le désir qui suppose le souvenir d'une sensation passée, l'attention qui résulte de la prépondérance d'une sensation sur une autre, sont autant de preuves nouvelles que l'âme peut éprouver à la fois plusieurs sensations différentes.

Nous sommes loin d'avoir épuisé le catalogue des idées que ces deux odeurs de la rose et de l'œillet peuvent fournir à l'âme de la statue. Il n'est pas temps encore de lui présenter une troisième fleur. Faisons en sorte que l'odeur de l'œillet succède plusieurs fois à celle de la rose et réciproque-

ment ; la statue , comparant ces deux odeurs , sentira qu'elle passe de l'une à l'autre ; elle aura , non pas la notion , mais le « sentiment de la succession , » c'est-à-dire de « l'antériorité » d'une odeur et de « la postériorité » de l'autre. Du sentiment de la succession naîtra nécessairement celui de la durée ou plutôt d'une durée composée d'autant d'instantis qu'il y a eu pour la statue de retours alternatifs des deux odeurs de la rose et de l'œillet. Cette succession se renouvelant plusieurs fois sans interruption , la statue s'habitue à passer de l'odeur de la rose à celle de l'œillet , et de celle-ci à celle-là. Le sentiment du futur naîtra pour elle des sentiments répétés du passé et du présent. Si nous continuons de lui présenter l'œillet , au lieu de le remplacer par la rose , comme rien ne pouvait lui faire prévoir que cette succession pourrait cesser , elle éprouvera un sentiment de surprise. Les fibres , trop longtemps agitées d'un mouvement uniforme , se lassent , et le plaisir diminue pour l'âme de la statue à mesure qu'augmente la fatigue de son organe. La statue désirera donc changer d'état , c'est-à-dire éprouver cette autre sensation qu'elle a déjà éprouvée. Elle se rappelle en effet comme agréable la sensation de la rose , et agissant sur ses fibres « elle se procure une jouissance imaginaire de cet objet , et voilà le désir. » Mais le sentiment de la différence qui existe entre la jouissance imaginaire et la jouissance réelle augmente l'activité du désir ; la statue , plus affectée de la privation de celle-ci que de la présence de celle-là , fera effort pour élever la jouissance imaginaire jusqu'à l'intensité de

la jouissance réelle; elle s'épuisera par cet effort et retombera encore une fois dans sa léthargie, si nous ne lui procurons pas, en approchant la rose de ses narines, la jouissance actuelle de l'odeur qu'elle désire. Mais présentons-lui cette fleur, et à l'instant même à l'ennui et au dégoût succédera dans son âme un plaisir d'autant plus grand qu'il est purement relatif. Bien plus, si nous savons mettre entre les apparitions successives de ces deux odeurs un intervalle convenable, la statue, en les comparant, goûtera un plaisir nouveau qui résulte de leurs rapports; elle éprouvera le sentiment du beau, de l'harmonie, la beauté pouvant résulter tout aussi bien de l'harmonie des odeurs que de celle des tons. Un désir est donc une modification de la force motrice de l'âme; c'est une volonté, puisqu'il résulte de la préférence que donne l'âme à la sensation la plus agréable sur toutes les autres manières d'être. Si l'activité de ce désir devient extrême, il prend le nom de passion; aussi une passion n'est-elle qu'une volonté qui s'applique fortement à son objet, tandis qu'un penchant n'est qu'un faible désir. La passion, étant une volonté, a toujours un motif; un être sensible ne peut vouloir autre chose que sentir agréablement; cette volonté ou passion se nomme amour-propre, et elle est le mobile de toutes les actions humaines. L'amour-propre de la statue est renfermé dans les limites des sensations qu'elle connaît; ne réfléchissant pas encore, elle n'a d'autre amour que celui du plaisir, elle ne s'élève pas jusqu'à la notion du bonheur; et le plaisir n'est encore pour elle que l'odeur de la rose ou celle de l'œillet.

La statue a éprouvé déjà le plaisir et la douleur, elle s'est souvenue de ses sensations, elle les a comparées, jugées, elle a eu des désirs, des volontés, elle a exécuté librement celles-ci, la passion l'a troublée, son imagination lui a tracé des songes, elle a le sentiment de son existence, de sa personnalité, elle sent qu'elle dure, qu'elle a été, qu'elle est et qu'elle sera. Et pour faire surgir toutes ces idées en son âme, il a suffi de placer successivement sous ses narines une rose et un œillet. En vain lui présenterions-nous une nouvelle fleur, une giroflée par exemple, une nouvelle odeur rappellerait à la statue les précédentes, sans produire en son âme de nouveaux phénomènes. A mesure que nous multiplierons le nombre des fleurs placées sous les narines de la statue, nous augmenterons celui des sensations qu'elle éprouve, nous étendrons le domaine de son jugement, de sa mémoire, de sa volonté, de sa liberté, mais nous ne ferons pas surgir en elle de pouvoirs inconnus. Si nous supposons enfin que toutes les fibres de l'odorat soient mises en jeu, il arrivera que l'âme de la statue ne sera presque jamais privée de sensations, parce qu'il y aura toujours dans son cerveau quelque mouvement intestin qui la réveillera aussitôt; ses sensations renaîtront les unes des autres; elle sentira plus vivement son existence, sa personnalité deviendra plus composée, mais elle ne sortira pas encore d'elle-même, sa vie sera tout intérieure, et son bonheur consistera à sentir seulement des odeurs agréables. Toutefois rien ne la distingue encore de la bête; elle sent, mais elle ne réfléchit pas; elle veut, elle

est libre , mais elle n'est point un être moral ; elle a des perceptions , des sensations , mais point de notions ; elle ne peut raisonner , elle ne peut dire : moi , parce qu'elle n'a pas l'usage des signes d'institution.

Lorsque les fibres du cerveau ne sont que légèrement ébranlées , ce faible mouvement suffit pour faire naître dans l'âme la perception ou la simple appréhension de l'objet présent. Si l'ébranlement des fibres est plus violent , la perception de l'objet est accompagnée du plaisir ou de la douleur qui constituent la sensation. Telles sont les idées que les objets font naître dans l'âme de la statue. Parmi ces idées , il en est qu'elle ne peut décomposer , malgré l'attention qu'elle leur donne , parce qu'elles résultent d'une impression simple , ce sont des idées simples , comme celle d'odeur. Mais lorsque des fibres différentes sont ébranlées à la fois , elles produisent en notre âme une impression composée de plusieurs sensations particulières ; il en résulte une idée composée et concrète qu'elle peut décomposer par l'attention ; elle forme ainsi des idées abstraites. Si par exemple l'âme , plus attentive à une partie de l'objet qui la frappe qu'à toutes les autres , imprime à certaines fibres un mouvement plus violent , elle fait une abstraction partielle ; si elle est plus attentive à un mode particulier de cet objet , elle fait une abstraction modale ; si elle donne enfin son attention à ce que plusieurs idées concrètes ont de commun , elle fait une abstraction universelle. Toutes ces idées concrètes ou abstraites sont des idées sensibles. Toutes sont

des signes naturels des objets, institués tels par le créateur, puisque la relation qui est entre les objets et nos idées est indépendante de l'âme. Mais il est d'autres signes arbitraires des objets, qui constituent le langage, quelle qu'en soit l'origine : ce sont les mots. L'habitude établit une liaison entre l'idée et le signe, de façon qu'ils se rappellent mutuellement. Nos idées se trouvent ainsi unies les unes aux autres par de nouveaux liens, et l'usage des mots, facilitant la faculté qu'a l'âme d'abstraire, nous fournit des idées nouvelles. Ces idées, qui résultent de l'emploi du langage, ne sont plus des perceptions, des sensations, des idées sensibles enfin, mais des notions ou des idées réfléchies. L'âme qui ne peut représenter ce qu'elle abstrait par des signes arbitraires, ne peut tendre suffisamment son attention. Celle au contraire qui fait usage des signes, abstrait plus facilement ses idées, et, saisissant entre elles de nouveaux et de nombreux rapports, conçoit des idées générales. Nous pouvons nommer ces abstractions intellectuelles, et les distinguer ainsi des abstractions sensibles ; elles résultent en effet d'une opération de l'esprit sur l'action que les objets ont d'abord exercée sur les sens. Si l'esprit fait usage des signes pour abstraire d'un objet concret ce par quoi il diffère de ceux qui lui sont semblables, il acquiert la notion particulière de l'individu, dont l'expression sera la description de cet individu ; s'il s'en sert pour abstraire les caractères qui sont communs à cet individu et à plusieurs, il acquiert une notion générale de l'espèce, dont l'expression sera la défi-

nition renfermant l'essence de cette espèce, c'est-à-dire l'essence nominale, car nous ne voyons que les effets qui résultent des causes, tandis que celles-ci nous échappent, et non l'essence réelle qui se compose de ces causes inconnues. Mais nous pouvons être assurés au moins que l'essence nominale dérive de l'essence réelle, et que, si les choses ne sont pas absolument telles qu'elles nous paraissent, ce qui nous paraît résulte toutefois de ce qui est réellement. C'est ainsi que, sans connaître en elles-mêmes ni la matière ni l'âme humaine, nous pouvons affirmer que l'âme est spirituelle. Concevons-nous un objet comme existant séparément et revêtu de ses qualités essentielles, en le désignant par un mot, nous acquérons la notion du sujet ou de la substance dont ces qualités sont les attributs essentiels. Ne sommes-nous attentifs qu'à la qualité commune aux corps, aux esprits, à toutes choses enfin, nous formons la notion générale de l'être; si, se repliant sur lui-même, l'esprit « abstrait de ses pensées ce qui les détermine, pour ne donner son attention qu'à ce qui est en lui qui les aperçoit, se les approprie, il acquerra la notion de sa propre existence; » et il appellera moi le siège de la conscience ou de la perception. La durée étant une existence continuée, de même que le sentiment de la durée est inséparable du sentiment de l'existence, ainsi nous formerons simultanément la notion de l'existence et celle du temps ou de la durée.

Si c'est en opérant de cette manière sur les idées sensibles que l'esprit acquiert des notions, on peut dire que toutes nos idées ont deux sources : les

sens et la réflexion, en définissant la réflexion, « le résultat de l'attention que l'esprit donne aux idées sensibles, qu'il compare et qu'il revêt de signes. » Nos idées les plus abstraites, « les plus spiritualisées » dérivent donc, elles aussi, des idées sensibles, par exemple, l'idée de Dieu. De la succession des êtres l'esprit conclut à la nécessité d'une cause première ; des traits de puissance et de sagesse répandus dans l'univers, il conclut à la nature de cette cause. « Enfin l'idée de Dieu tient encore à ces quatre lettres : DIEU, ou à la prononciation de ces quatre lettres. » Bien que nous concevions Dieu comme un pur esprit, ce mot réveille cependant en notre âme des images matérielles. Les idées abstraites ne sont que des esquisses des objets sensibles, qui renferment des traits convenant à un grand nombre d'objets et par conséquent en rappellent à l'instant plusieurs ; aussi les signes artificiels, parce qu'ils s'appliquent à un plus grand nombre d'objets, ont-ils un grand avantage sur les signes naturels. Ce serait aller trop loin peut-être que de dire que, si les animaux ne généralisent pas comme nous leurs idées, c'est parce qu'ils manquent de signes artificiels. L'usage des signes artificiels étend seulement la faculté que nous avons d'abstraire, mais ne la constitue pas. Si les animaux ne généralisent pas comme nous leurs idées, ce n'est pas précisément parce qu'ils manquent de signes, c'est parce que Dieu a voulu que leur sensibilité fût seulement relative à la conservation de leur être ; leur « attention » ne rencontre ainsi pour mobiles que des sensations

relatives à leurs besoins et ne leur permet pas de faire autre chose que des abstractions sensibles.

Cette puissance de réfléchir ne change donc pas la nature des facultés d'un être, mais seulement les étend. La volonté, éclairée par la réflexion, pouvant se déterminer désormais d'après des notions et non plus d'après de simples sensations, fait un être moral de celui qui réfléchit ; car un agent moral n'est pas celui qui a une volonté et qui l'exécute, mais celui qui peut choisir parmi des notions réfléchies le mobile de ses actions.

Toute notion renferme un jugement ; ce qui constitue une notion, c'est la perception et l'expression du rapport qui existe entre deux ou plusieurs choses ; or c'est là la définition du jugement. La perception du rapport dépend de la nature de l'entendement et non de la volonté ; aussi les jugements sont-ils variables. Une notion sera vraie lorsqu'elle sera conforme à la nature des choses, fausse, lorsqu'elle ne lui sera pas conforme. La vue immédiate du rapport qui existe entre deux objets constitue l'évidence, et les vérités évidentes se nomment premières. Lorsque l'esprit n'aperçoit pas immédiatement ce rapport, il a recours pour le découvrir à des idées moyennes dont l'usage constitue le raisonnement ; aussi les enfants et les animaux, qui sont privés de la réflexion, jugent, mais ne raisonnent pas, bien qu'ils paraissent souvent raisonner.

L'entendement n'est qu'une sensibilité plus relevée que la sensibilité proprement dite ; le cerveau a des fibres qui correspondent aux notions réflé-

chies et qu'on peut appeler fibres intellectuelles, comme il en a qui correspondent aux simples sensations, les fibres sensibles. La formation d'un syllogisme dans l'esprit dépendra donc du jeu des fibres dans le cerveau. « Le sujet, l'attribut, les idées moyennes et la conclusion tiennent à différents faisceaux de fibres, et l'ordre dans lequel ces faisceaux sont mus constitue l'harmonie physique du jugement et du raisonnement. »

Revenons à la statue : comme elle n'a pas l'usage des signes artificiels, toutes les idées qu'elle a perçues jusqu'ici ne sont encore que des sensations. Si elle jouissait de l'usage de tous ses organes, peut-être serait-elle capable d'inventer elle-même un système de signes artificiels ; l'exemple de la langue hiéroglyphique nous porte à le croire. Mais, réduite comme elle est, au seul organe de l'odorat, elle ne pourra développer toute l'industrie dont elle est capable et s'élever d'elle-même à une si belle invention. Venons-lui donc en aide en lui ménageant des circonstances favorables. Ouvrons d'abord les oreilles de la statue ; en même temps que je présente une rose à ses narines, je prononce le mot rose, et je répète plusieurs fois cette double action, de manière que le son et l'odeur se lient dans son cerveau. Lorsque je présenterai de nouveau cette fleur à la statue, mais sans prononcer le mot rose, elle se rappellera désormais le son qui a frappé son oreille, et réciproquement. Si je prononce successivement les mots d'œillet et de giroflée, en même temps que je place sous ses narines des fleurs nouvelles, la statue passera de

l'état d'être sentant à celui d'être pensant ; car elle pourra nommer plaisirs toutes les sensations qui lui sont agréables ; ce mot deviendra pour elle le signe d'une notion universelle, et rappellera à son esprit, quand elle l'entendra prononcer, une foule d'idées sensibles. Elle acquerra par des abstractions successives, auxquelles elle donnera des noms, les notions de temps, de nombre, etc. ; elle dira je ou moi, en abstrayant les sensations qui se succèdent en elle d'elle-même qui sent et qui persiste. Cependant elle n'étendra pas bien loin encore ses généralisations, parce qu'elle manquera de motifs pour abstraire. Mais si nous lui donnons l'usage de tous ses organes, les motifs abondant, la statue formera une infinité d'idées générales et de notions réfléchies qu'elle revêtira de signes. Capable de choisir entre toutes ces notions les motifs de sa conduite, elle deviendra enfin un être moral.

Ce n'est plus une statue, c'est un homme que nous avons sous les yeux ; l'hypothèse fait place à la réalité. Or, l'homme n'est pas isolé dans le monde ; à chaque instant sa vie se répand au dehors ; il soutient des rapports avec les êtres qui l'environnent, avec ses semblables, avec les animaux auxquels il commande, avec le monde entier, bien plus encore, avec Dieu, à la connaissance duquel il s'élève par la puissance de sa raison. De ces rapports naturels qui existent entre les choses résultent des lois qu'un être purement sensible ignorera toujours, mais qu'une intelligence raisonnable parvient facilement à découvrir. L'homme connaît donc ces lois, il peut donc les observer,

il est donc un être moral. De ces lois en effet si quelques-unes sont purement physiques et ne concernent que la conservation de ma vie, les autres ont trait à mon bonheur et sont des lois morales. L'animal, dont toute la sensibilité se rapporte à la conservation de son corps, bien qu'il possède la volonté, bien qu'il soit libre, n'est pas un être moral, parce que sa volonté ne peut choisir qu'une sensation comme motif de ses déterminations ; mais l'homme dont l'entendement forme des notions générales et découvre les lois de la nature, peut choisir, non-seulement entre plusieurs sensations, mais entre plusieurs notions intellectuelles, le motif de sa conduite ; il peut agir non-seulement en vue de son plaisir, mais aussi de son bonheur. En effet un être moral se peut définir « un être intelligent qui, en vue de son bonheur, conforme ses actions aux divers rapports qu'il soutient avec différents êtres. »

Si l'entendement n'est qu'une sensibilité plus relevée, il en sera de même de l'homme que de la statue, de l'être moral que de l'être sensible. La volonté de la statue dictait des ordres à sa liberté, mais elle était soumise elle-même à la sensibilité, celle-ci à son tour au jeu des organes. Parce que la volonté de l'homme puise maintenant ses motifs d'action à une source plus noble, elle n'a pas pour cela changé d'essence. Du jeu des fibres sensibles dépendait le choix de la statue ; celui de l'homme dépendra désormais du jeu des fibres intellectuelles. Comme la sensation la plus agréable déterminait le choix de la statue, la vue du meilleur réel

ou apparent déterminera la volonté de l'homme. Dans l'hypothèse qu'une âme fût dégagée de tout corps, et placée entre deux objets qui lui paraîtraient semblables, il serait facile de démontrer qu'elle ne se déterminerait ni pour l'un ni pour l'autre ; unie à un corps, elle éprouve une foule de petites impressions sourdes dont elle n'a pas conscience, en sorte qu'elle se détermine sans savoir qu'elle a un motif de son choix. Cependant, c'est presque un axiome que cette pensée : « *Video meliora proboque, deteriora sequor* ; » mais le proverbe est erroné. Voici comment les choses se passent : Lorsque la raison nous présente ce qui est réellement le meilleur, nos passions s'exaltent et nous offrent un meilleur apparent avec tant de séduction, que le vrai bien finit par s'obscurcir un instant ; nous nous déterminons alors sur la vue du meilleur apparent, et quand l'action est accomplie, quand les passions satisfaites deviennent moins vives, la raison devient, au contraire, plus distincte et reprend tout son empire. Si nous faisons en ce moment un retour sur notre conduite, nous croyons nous être déterminés pour le bien apparent malgré la vue claire et distincte du vrai bien, tandis qu'à l'instant de notre détermination, le bien réel avait disparu derrière le bien apparent. Cette illusion dépend du jeu des organes. Si la brute est un automate sentant, « l'homme est un automate moral. » Tout est aussi bien déterminé dans l'homme que dans les êtres purement matériels, parce que son âme est tout entière soumise à son corps. « Il est une machine physico-morale qui joue en consé-

quence des rapports qu'elle soutient avec différents objets. » Les mouvements donnent lieu aux perceptions, les perceptions engendrent les volontés, les volontés déterminent la liberté. « L'exercice de la liberté dépend donc originairement d'un enchaînement de causes physiques, et cet enchaînement ne dépend point originairement de l'agent. »

C'est mal parler cependant que de dire : le motif du meilleur réel ou apparent détermine la volonté ; car aucun motif ne détermine l'âme humaine, c'est elle seule qui se détermine d'après la vue du meilleur, mais elle se détermine nécessairement. C'est une subtilité que de distinguer, comme ont fait d'illustres philosophes, une nécessité mathématique, une nécessité physique, une nécessité morale, disant que celle-ci ne diffère pas de la simple certitude. Il n'y a qu'une seule nécessité ; « tout ce qui dérive de la nature d'un être ne doit-il pas être dit en dériver nécessairement ? » Mais la nécessité n'est point la fatalité. L'âme qui se détermine nécessairement sur la vue du meilleur est libre ; car « le sentiment de la liberté est la conscience que nous nous sommes déterminés sans contrainte en vue du meilleur. » Or, nous ne sommes contraints que quand nous sommes privés du pouvoir que nous avons d'agir. Jamais cependant nous ne pouvons vouloir autrement que nous ne voulons, car, bien que les motifs ne déterminent pas notre volonté, au moins l'influence des motifs sur notre volonté, qui se détermine elle-même, dépend des idées de notre entendement, et celles-ci dépendent des circonstances.

Mais quand on admettrait que l'âme est déterminée nécessairement par les motifs, la moralité des actions ne serait pas pour cela détruite ; ni la religion ni la morale ne sont intéressées à ce qu'il y ait dans le monde des contingents ou des nécessaires. Les actions fatalement voulues et fatalement accomplies n'en seraient pas moins conformes ou contraires aux lois de la nature, par conséquent vertueuses ou vicieuses, bien que l'homme n'en fût pas l'auteur. Dans un pareil système, les lois subsisteraient toujours les mêmes, mais elles changeraient d'objet ; elles serviraient à fournir à l'homme les plus puissants motifs de ses actions ; la prière serait un hommage naturel rendu par la créature à son Créateur, et entrerait, prévue par Dieu, dans le plan général de la création ; les peines et les récompenses ne seraient plus arbitraires, elles seraient la conséquence de l'état de perfection de chaque homme, en un mot, une sanction naturelle des lois divines. Mais le bonheur, de quelque manière qu'il vienne, en est-il moins le bonheur, et chacun en aurait-il moins selon ses œuvres ?

Ce n'est là toutefois qu'une supposition ; le motif du meilleur ne détermine pas la volonté, la volonté se détermine elle-même sur la vue du meilleur. Mais c'est l'entendement ou la sensibilité qui juge du meilleur ; la sensibilité et l'entendement jugent selon la perfection générale et l'état actuel des organes du corps. Or, si deux âmes semblables reçoivent du même objet des sensations différentes, parce qu'elles sont unies à deux corps

différents, de même chaque homme jugera différemment du meilleur. Au milieu de cette diversité des jugements humains se remarque cependant une uniformité admirable des actions de tous les hommes, et qui prouve la sagesse du Créateur ; qu'ils se trompent sur le bien où qu'ils en jugent sainement, qu'ils soient vertueux ou criminels, les hommes ne voient jamais le bien que sous la forme de leur bonheur. S'il est dans la nature d'un être sentant de vouloir le plaisir, il est dans la nature d'un être intelligent de vouloir le bonheur ; l'amour-propre est le mobile unique de toutes nos actions ; l'amour du plaisir et l'amour du bonheur ne sont que des degrés différents de l'amour de soi. C'est que Dieu qui est souverainement sage a eu pour fin de la création le bonheur de la créature ; il a accommodé toutes choses à cet objet, et les lois de la nature ne sont que les moyens qu'il a choisis pour me conduire au bonheur. Le bonheur est tout ce qui peut contribuer à la conservation et au perfectionnement de mon être. Si mon entendement était parfait, je connaîtrais le vrai bien, le vrai bonheur, et ne voudrais que lui ; mais, parce que mon intelligence est faillible, je me méprends souvent sur le bonheur. Ces méprises m'apprennent que, pour atteindre la fin qui m'est proposée, je dois éclairer mon amour-propre en consultant la nature, puisque les lois morales résultent des rapports qui existent entre les différents êtres. D'abord, mes facultés étant renfermées dans une limite que je ne puis franchir sans éprouver de la douleur, l'expérience m'apprend à régler

l'exercice de mes facultés sur leur portée naturelle. Ma raison déduit alors de la constitution de mon être physique et des lois physiques qui le gouvernent des conséquences qui sont encore des lois, mais des lois morales. Ainsi l'obligation à la tempérance est une conséquence morale des lois physiques de la matière et de la constitution du corps humain. Et puisque, quand je viole cette loi de ma nature, je souffre, il y a une sanction naturelle de cette loi. Si ma raison examine ensuite les rapports que je soutiens avec mes semblables, elle découvre le besoin mutuel que nous avons les uns des autres ; l'homme est donc essentiellement sociable, et la sociabilité est une loi de l'homme moral. Mon bonheur se trouve ainsi dépendre des relations qui m'unissent à mes semblables, comme de celles qui me lient à la matière environnante. Il en résulte que la bienfaisance est une vertu, que cette vertu n'est qu'une modification de l'amour-propre, que, si je suis dans l'obligation de me bien conduire à l'égard de mes semblables et de les aimer, c'est pour qu'ils se conduisent de même envers moi, et qu'ils m'aiment à leur tour. L'homme s'aime d'autant plus en effet quand il veut du bien à son prochain, qu'à la bienfaisance est attaché un plaisir véritable. Mais nous ne vivons pas seulement au milieu de nos semblables et des choses inanimées, nous avons des relations nombreuses et fréquentes avec des êtres inférieurs sans doute, mais animés comme nous. Ces rapports ne résultent pas seulement de la nature de l'homme, mais aussi de celle des êtres auxquels il est uni.

L'homme moral usera donc des êtres et des choses relativement à leur nature et à la sienne ; il ne traitera pas un animal comme un caillou ; il imitera Lyonnet qui ne multipliait pas ses expériences, si fécondes pourtant en vérités importantes, pour ne pas multiplier le nombre de ses victimes, quand ses victimes étaient des chenilles ; il imitera l'homme vertueux dont Fontenelle fait l'éloge et peint si bien la bonté lorsqu'il raconte que « quand il passait sur les marches du Pont-Neuf, il en prenait les bouts qui étaient moins usés, afin que le milieu, qui l'est toujours davantage, ne devint pas trop tôt un glacis. » C'est par respect pour les créatures de Dieu et pour l'homme lui-même, que l'opinion de l'automatisme des bêtes est une véritable hérésie philosophique et morale, parce qu'en habituant l'homme à ne pas ménager les animaux, elle l'habitue au spectacle des souffrances. L'homme moral tâchera de ne rien faire dont il ne puisse se rendre raison à lui-même, et ne produira que le moins possible d'actions indifférentes ; il n'usera que conformément à la raison de son empire sur les autres créatures ; il n'abusera pas de son droit de vie et de mort sur les animaux ; il ne regardera pas comme une action indifférente d'écraser un moucheron qui ne lui fait aucun mal ; il respectera en lui la main qui l'a formé. Mais si les devoirs de l'homme envers les choses et les êtres croissent en raison de la perfection de ceux-ci, quels ne sont pas ses devoirs envers Dieu, qui est la perfection même, envers Dieu qui l'a créé pour son bonheur ? Aussi les devoirs envers Dieu seront-ils pour

l'homme les plus importants de tous ; puis viendront les devoirs envers ses semblables , qu'il aime parce qu'ils lui sont utiles et d'autant plus qu'ils lui sont plus utiles ; enfin , les devoirs envers les animaux , les végétaux et les choses inanimées. En un mot , le principe d'où naissent tous nos devoirs , l'amour-propre , nous permettra aussi de les classer.

L'ensemble des rapports qui résultent de la nature des êtres constitue l'ordre physique de l'univers ; l'ensemble des lois qui dérivent de ces rapports constituera l'ordre moral. La moralité de nos actions consistera désormais dans leur conformité avec cet ordre moral. L'obligation d'observer cet ordre sera une restriction de la liberté de l'homme commandée par la raison , en conséquence de la liaison qu'elle découvre entre l'observation de l'ordre et le bonheur ou la perfection. Les formules générales , dans lesquelles cet ordre est exprimé , seront les maximes de la morale ; le mal qui résulte de la violation de ces lois , en sera comme une sanction naturelle. Pour être heureux , l'homme doit connaître l'ordre et le suivre ; en sorte que « si je pouvais cesser un instant de penser qu'il y a une première cause , je dirais encore comme Marc-Aurèle : « Agis d'une manière conforme à la nature. »

L'homme vertueux n'est pas celui qui accomplit une bonne action , mais qui conforme habituellement sa conduite à l'ordre moral. La vertu est une habitude. Mais nos actions dépendent de nos volontés , nos volontés , de nos jugements , et ceux-ci , du jeu des organes ; la vertu dépendra donc du

corps ; la vertu, comme toutes les autres, est donc une habitude physique. Les mouvements imprimés au cerveau par les objets sont la cause des actions de l'âme ; plus le cerveau répète les mêmes mouvements, et plus il acquiert de facilité à les reproduire ; ainsi se forment les habitudes qui deviennent plus fortes avec l'âge, à mesure que les fibres du cerveau deviennent plus dures. Comme l'âme n'agit que par l'intermédiaire du corps, les habitudes sont la source des goûts, des penchants de l'âme. L'éducation peut produire d'immenses résultats en morale, en multipliant les mouvements du sensorium et les combinant dans l'ordre le meilleur. L'éducation rendra une âme vertueuse en agissant sur ses organes ; la vertu comme les talents dépend du corps « elle se façonne dans la matrice, comme l'œil, l'oreille, la main ; on naît tempérant, humain, courageux, comme on naît musicien, dessinateur, poète ; le cœur a, comme l'esprit, ses fibres, ses humeurs, son mécanisme. » L'avare associe par exemple l'idée du bonheur à celle de l'or, c'est-à-dire que dans son cerveau les fibres qui réveillent l'idée du bonheur communiquent avec celles qui réveillent l'idée de l'or, et ce sont ces fibres qui fournissent à l'âme de cet homme les motifs de ses déterminations. Si l'on rompt cette association des fibres de l'or et du bonheur, on rompra l'association de ces deux idées ; et si l'on associe la fibre qui produit l'idée du bonheur à celle d'où résulte l'idée de la bienfaisance, celle-ci deviendra synonyme du bonheur ; les motifs de ses déterminations changeant, l'avare sera

bienfaisant. Il faut donc agir sur l'imagination , c'est-à-dire sur le physique pour faire des hommes vertueux.

Autrefois la statue était inférieure à l'animal, parce que, bien qu'une âme sensible et intelligente fût placée dans son corps, l'immobilité de celui-ci condamnait celle-là au néant. Peu à peu, en donnant le mouvement à son corps, nous avons fait naître en son âme des sensations de toute espèce. Tant il est vrai de dire que c'est le corps « qui réduit l'âme en acte. »

Toutes les opérations de l'âme de la statue ont résulté du jeu des fibres cérébrales, elles se sont multipliées et parfaites en raison du nombre et de la perfection des organes corporels; toutes ses idées, même les plus abstraites, lui sont venues des sens, les sensations résultant du jeu des fibres sensibles, les notions, du jeu des fibres intellectuelles et de l'usage des signes arbitraires. La sensation, c'est-à-dire l'action de l'âme sur elle-même, excitée par les mouvements du corps, et la réflexion, c'est-à-dire, la réaction de l'âme sur l'action première des objets ont été les deux sources de toutes ses idées. La statue est devenue un être moral, par cela seul que ses organes ont atteint le nombre et la perfection de ceux du corps humain. Qu'on ne dise pas que soumettre ainsi l'âme au corps, c'est rabaisser l'homme; c'est dégrader l'âme peut-être, ou plutôt encore la mettre à sa place véritable

Nous ignorons en effet pourquoi l'on veut toujours élever l'âme aux dépens du corps; si les purs esprits sont supérieurs à l'homme, il est douteux que

ce soit parce qu'ils sont de purs esprits. C'est la grandeur de l'homme mixte qu'il faut célébrer et non pas celle de son âme. Nous pensons toutefois que cette âme est spirituelle, que c'est elle qui sent, qui pense, qui veut et qui est libre; mais si l'on doit reconnaître la spiritualité de cette âme, c'est uniquement parce qu'il est impossible d'attribuer à la matière tous les phénomènes de l'homme; si l'on venait à démontrer que l'âme est matérielle, l'homme n'en serait pas moins parfait, il n'en faudrait même que plus admirer la puissance de Dieu, qui aurait donné à la matière la faculté de penser.

Si Bonnet, imitant jusqu'au bout Condillac, au lieu d'élever tout d'un coup la statue du plus bas degré de l'animalité à la dignité de l'homme raisonnable, lui eût donné successivement les différents organes des sens, il nous eût appris sans doute comment elle parviendrait à connaître la spiritualité de son âme, et à la distinguer de son corps, comment d'abord elle acquerrait les idées des objets extérieurs, comment elle concevait les corps, enfin si elle était assurée de leur existence. Mais il nous faut tirer nous-mêmes ou recueillir dans des chapitres accessoires les conséquences à peine indiquées de ses principes psychologiques.

La portée de nos organes est la mesure exacte de nos connaissances. Or les substances échappent à nos sens qui ne perçoivent que les rapports, les propriétés, les phénomènes. Aussi ignorons-nous profondément quelle est leur nature et leur essence. Nous connaissons si peu ce que sont en elles-mêmes l'âme et la matière, que nous ne sommes assurés

de l'existence de celle-là que par le raisonnement, et qu'il n'est nullement démontré que les corps existent. L'idéalisme de Berkeley, loin d'être absurde, est une doctrine irréfutable. Comme mes sensations ne dépendent pas de moi, je suis fondé à conclure qu'il est hors de moi une cause qui les produit, mais je ne puis affirmer qu'elle soit solide, étendue, telle enfin qu'elle me paraît être. J'ai au contraire une parfaite certitude de l'existence de mon âme, mais sans la connaître directement. Je ne puis sentir, vouloir sans conclure rigoureusement qu'il est une autre cause de ces sensations et de ces volontés, que j'appelle moi ou mon âme, mais dont j'ignore la véritable essence. Toutefois je puis juger avec assurance que l'âme diffère du corps, parce que des effets opposés ne peuvent résulter d'une même cause, quelle qu'elle soit. Je sens à la fois plusieurs perceptions très-distinctes; si elles se réunissaient dans un même point de la matière, elles s'y confondraient. Si la matière pensait, comment expliquer la conscience, c'est-à-dire comment distinguer le moi qui forme les perceptions de celui qui les aperçoit, si c'est le même? S'il y en a deux, comment se confondent-ils? Si la matière pensait, comme ses modifications ne sont que des mouvements, il faudrait pouvoir dire qu'une pensée a un certain degré de vitesse, ce qui répugne; il faudrait, pour que nous eussions plusieurs pensées distinctes, que la matière obéît à la fois à plusieurs impulsions, tandis qu'elle n'obéit jamais qu'à la résultante de plusieurs forces, et ne se meut que dans une direction unique et d'un mouvement composé; il fau-

draît qu'il y eût autant de moi dans la substance pensante, qu'il y a de points pensants; il faudrait que le moi qui veut ne fût pas le moi qui pense; il faudrait enfin que la matière violât sans cesse les lois qui lui sont imposées. En vain dirait-on qu'il en est de même de la pensée et de la volonté que des forces de la matière, qu'on ne saurait concevoir comme matérielles; car au moins ces forces ont quelque rapport avec la matière; elles augmentent en proportion des masses; elles sont soumises à une nécessité absolue. En vain dirait-on encore que l'essence réelle des substances nous échappe; car si les apparences sont trompeuses, elles ne peuvent être au moins en contradiction avec la réalité. S'il est possible que l'âme soit très-différente en elle-même de ce que nous croyons qu'elle est, nous pouvons toujours être assurés qu'elle existe et qu'elle est immatérielle. Ce qui n'était qu'une hypothèse quand nous animions la statue par degrés, est maintenant pour nous une vérité certaine.

Mais voici bien une autre difficulté : comment un être spirituel est-il uni à un être matériel ? La machine de mon corps a été faite pour mon âme, car c'est celle-là qui « met l'autre en valeur. » Cette machine n'agit que par son mouvement ; si j'ignore la nature intime du mouvement, je sais au moins qu'il est une force qui s'applique au corps et le fait agir. Ce n'est pas, à mes yeux, la matière elle-même qui est l'agent, c'est la force qui la pousse. Cette force est nécessairement un être simple, immatériel; car je ne puis en décomposer l'idée. Ce serait donc proprement un être simple qui,

par sa simplicité, soutiendrait des rapports secrets avec cette substance simple que j'appelle mon âme. Si un être simple, comme le mouvement, peut, sans cesser d'être un et simple, s'appliquer à un être multiple comme la matière, trouverons-nous plus de difficulté à admettre qu'il s'applique à un être aussi simple que lui et qu'il le modifie par son action? N'acceptons pas comme démontrée l'impossibilité de l'influence physique, mais ne croyons pas non plus avoir pénétré le profond mystère de l'union des deux substances. « Les différentes tentatives que les plus profonds philosophes ont faites en divers temps pour tâcher de l'expliquer, sont autant de monuments élevés à la force et à la faiblesse de l'esprit humain. »

Tel est l'homme de Ch. Bonnet, telles sont les connaissances qu'il possède et la manière dont il les acquiert, telle est sa condition présente. Mais quel sera-t-il après sa mort? Rentrera-t-il dans le néant, ou l'éternité l'attend-elle dans une autre vie? Quelle sera sa nouvelle condition, s'il est immortel? Son âme et son corps participeront-ils tous deux à cette immortalité? Son âme toute seule sera-t-elle appelée à la vie éternelle? Comment est-il sorti du néant? Sa naissance à la vie présente est-elle aussi sa première existence, ou bien était-il avant de naître? Quel était-il alors? Nous interrogerons vainement sur toutes ces questions la nature de l'âme humaine et la constitution de nos organes; la raison ou la révélation pourra seule nous répondre.

CHAPITRE II.

De toutes les vérités la plus évidente pour moi, c'est que j'existe. Je ne puis également affirmer qu'il existe hors de moi un univers, tel que je le conçois, mais au moins suis-je assuré de l'existence des idées que j'en ai moi-même et de l'ordre dans lequel elles se présentent à mon esprit. Certaines choses existent différentes de moi, qui ont entre elles un ordre véritable, à savoir mes idées, soit qu'elles représentent un objet réel, soit qu'elles n'en représentent aucun. Mais tout ce qui existe a nécessairement une raison pour laquelle il existe; rien n'échappe au principe de la raison suffisante. Le néant ne peut rien produire, de sorte que, si je conçois un temps où rien n'a existé, je ne pourrai désormais concevoir que quelque chose ait pu commencer d'être.

Il y a donc une raison suffisante de ma propre existence et de celle de l'univers, et non-seulement une raison pour laquelle je suis, mais pour laquelle je suis d'une telle manière plutôt que de toute autre. Cette raison est en moi ou hors de moi. Si elle est en moi, j'existe par la seule force de ma nature, et, si ma nature est d'exister, j'ai nécessairement toujours été, comme je ne puis cesser d'être. Si elle est hors de moi, je n'existe pas par la seule force de ma nature, j'ai commencé de même que je puis cesser d'être; la raison de mon existence a existé avant moi, puisque la cause est antérieure à l'effet. Un être qui existe par sa propre

nature, est nécessaire; il ne peut pas ne pas être, ni être autrement qu'il n'est; il ne peut changer de manière d'être, car sa manière d'être est aussi nécessaire que son existence; il est essentiellement ce qu'il est; son essence et son existence ne sont qu'une même chose. Au contraire, l'être qui existe, mais peut ne pas exister ou exister autrement qu'il n'est, est seulement « contingent » et non pas nécessaire; or moi, qui change à chaque instant de manière d'être, qui suis, mais pourrais ne pas être, qui, ayant commencé, puis cesser d'exister, je ne suis pas nécessaire, je n'existe pas par ma seule nature; c'est hors de moi qu'est la raison de mon existence. J'appliquerais avec le même résultat le même raisonnement à l'univers, soit qu'il existe hors de moi, soit qu'il ne consiste que dans les idées que j'en conçois. Je vois en effet tous les êtres qui composent l'univers dans un continuel changement; ce sont des êtres contingents, dont l'essence n'est pas d'exister. Les êtres qui composent l'univers changeant sans cesse, l'univers tout entier change aussi; le tout est encore contingent, comme les parties qui le composent. De quelque manière que je raisonne, j'arrive toujours à la même conclusion; tous les êtres qui tombent sous mes sens sont composés; ils n'existent pas nécessairement tels qu'ils sont, puisqu'ils peuvent être décomposés. Mais au moins les éléments de ces composés sont peut-être nécessaires? Non, car ils sont étendus, figurés; leur figure, leur étendue pourraient être autres qu'elles ne sont. Les corps sont tantôt en repos, tantôt en mouvement; ni le

repos, ni le mouvement ne leur sont essentiels. De la succession des êtres qui s'écoulent, résulte la même conséquence : une suite quelconque sans un premier terme est une contradiction ; cette suite changeant continuellement ne peut exister par soi, et doit avoir hors d'elle la raison de son existence. De plus, quand bien même, embrassant l'univers entier, je verrais la raison, pourquoi l'univers ne pouvait être autrement qu'il n'est, toujours est-il vrai que chacune des pièces qui le composent aurait pu en particulier être autrement. De l'existence du mouvement se déduit encore la nécessité d'un premier moteur, car le mouvement n'est pas essentiel à la matière, sans quoi le repos serait contradictoire à son essence. D'ailleurs il n'existe pas de mouvement en général ; il faut une raison, pourquoi tel corps a telle vitesse et telle direction plutôt que toute autre, et, quand on admettrait la progression à l'infini des causes du mouvement, il y aurait moins une série de causes qu'une série d'effets, sans qu'aucun de ces effets eût une cause première. L'univers n'existe donc pas par sa propre nature ; il y a donc hors de lui une raison de son existence, comme hors de moi est la raison de la mienne. Cette cause de mon existence et de celle de l'univers existe par sa propre nature, c'est-à-dire nécessairement ; car autrement elle dépendrait d'une autre cause, et nous retomberions alors dans l'absurde progression à l'infini des causes et des effets.

Cette cause première est mon être et de tout ce qui existe, c'est Dieu, qui a donné aux hommes les

moyens naturels de connaître son existence, mais qui ne leur a pas permis de pénétrer sa nature intime. Cependant je conçois cette cause première comme toute-puissante ; quelle plus grande puissance en effet que celle de créer ? Je la conçois comme intelligente, puisque l'univers est un système harmonique dont toutes les parties observent un ordre constant et obéissent à des lois immuables. Le créateur, le législateur du monde en est en même temps la providence, car c'est un Dieu bienfaisant qui a voulu le bonheur de ses créatures. Si les attributs d'un être nécessaire sont nécessaires aussi, ils ne sont pas susceptibles de changement ; ils ne peuvent ni diminuer ni croître ; la puissance, la sagesse, la bonté divines sont infinies ; Dieu s'est proposé dans la création de chaque être et de tous la meilleure fin possible, et a pré-déterminé les meilleurs moyens pour arriver à cette fin.

Dieu se révèle donc à nous comme le créateur du monde. Les anciens philosophes, même les premiers pères, étaient anthropomorphites, matérialistes, panthéistes ; ils n'avaient pas une juste idée de la création. Dieu a créé le monde, il ne l'a pas engendré ; un esprit n'engendre pas ; par un acte de sa volonté toute-puissante il a tiré le monde du néant ; il ne l'a pas créé éternellement ; c'est là une contradiction ; car « pour créer, il faut être, » et « pour être créé, il faut n'avoir pas été. »

Le monde, créé par Dieu, a commencé d'être ; peu importe à quel instant, pourvu que nous

soyons assurés qu'il a commencé, et que tout a été créé à la fois. Le récit de la Genèse nous montre le soleil créé quatre jours seulement après la terre; Moïse n'était pas obligé de parler le langage de Copernic, mais seulement celui de l'apparence. Ce n'est pas en effet d'une création première qu'il nous parle, mais d'une révolution, après laquelle quatre jours s'écoulèrent jusqu'à ce que le soleil devînt visible de la terre. Dieu n'a révélé aux hommes, par la bouche de Moïse, que ce qu'il était nécessaire qu'ils sussent, pour les rappeler à lui; il a laissé le reste à découvrir aux investigations de leur raison. L'univers n'est pas un assemblage d'êtres épars et créés successivement; c'est un système dont toutes les parties ont entre elles des rapports étroits. D'abord l'unité de la cause première nous est révélée surtout par l'unité de l'effet; ensuite une création successive serait indigne du Dieu que notre raison conçoit. Un être nécessaire ne peut changer de manière d'être; sa volonté est immuable. Dieu est ce qu'il est; un seul acte de sa volonté a créé l'univers; c'est pourquoi le monde, qui est l'unique effet d'une volonté unique de Dieu, est lui-même un et complet dès le premier instant. Nous ne pouvons nous représenter le monde ne marchant « qu'au doigt et à l'œil, » et Dieu mettant sans cesse « la main à la machine. » Le monde, ainsi créé pièce à pièce, serait moins harmonique et même « moins organique » que l'animal dont toutes les parties se développent et apparaissent successivement, il est vrai, mais sont formées ensemble.

L'existence de Dieu étant nécessaire, et sa volonté immuable, Dieu ne crée qu'une fois, et, le monde créé, il le conserve seulement, en sorte que cette conservation soit, si l'on veut, une création continuée. Mais, parce que Dieu est l'intelligence parfaite, il ne fait rien sans une raison suffisante; or il n'y aurait point de raison suffisante de la création du tout ni de ses parties, si chacune existait isolément, sans aucun rapport avec les autres. Le monde est harmonieux, parce que Dieu est sage; et les rapports qui constituent l'harmonie du monde, et sont la raison suffisante de l'existence de chaque chose, dérivent de l'essence de cette chose, laquelle est conçue par Dieu, sans pouvoir être changée par lui. Dieu n'est pas seulement tout-puissant et souverainement intelligent; il est encore souverainement bon; or, dans les essences des choses que son intelligence conçoit, il trouve la raison suffisante de la création de chacune; la raison suffisante de la création du tout, il ne la trouve que dans sa bonté. Dieu s'aime, et de son amour pour lui-même dérive son amour pour nous; ses perfections adorables le sollicitaient à ne pas priver de l'existence et de la vie les corps et les esprits capables d'être et de sentir. Mais si la raison de l'existence de l'univers est dans la bonté du Créateur, non-seulement l'univers doit être, il doit être encore le meilleur possible. Ce n'est pas à dire qu'il y ait un nombre limité ou indéfini d'univers différents, aspirant tous à l'existence, parmi lesquels la volonté de Dieu, guidée par sa sagesse et sa bonté, a choisi le meilleur après délibération,

pour le faire parvenir à l'existence. Il n'y a qu'une intelligence bornée qui délibère; il n'y a qu'une volonté imparfaite qui choisisse. Si plusieurs univers sont possibles, parce qu'ils ne sont pas contradictoires, un seul est possible relativement aux perfections de Dieu, c'est l'univers actuel. L'entendement divin n'a pas vu tous ces univers prétendre à l'existence, il a vu le bien; la sagesse de Dieu n'a pas délibéré; sa volonté n'a pas choisi; elle a, sans hésiter, ordonné d'un seul mot que l'univers fût; sa liberté sans limite a exécuté cet ordre, et le monde a été. Avec l'existence, le monde a reçu toute la perfection qu'il pouvait recevoir d'une cause infiniment parfaite; ne disons donc pas qu'il est le meilleur, disons qu'il est bon, car il ne pouvait y en avoir d'autre. Chaque chose est telle qu'elle devait être et où elle devait être; tout est bien, rien ne pouvait être autrement.

L'univers est harmonieux, l'univers est bon; mais en quoi consistent cette harmonie et cette bonté? L'univers est harmonieux parce que tous les êtres qui le composent ont des rapports immuables les uns avec les autres, parce qu'ils forment un système hiérarchique, une chaîne continue dont tous les anneaux sont étroitement unis. Que nous observions le règne de la Nature ou celui de la Grâce, le monde des corps ou celui des esprits, la loi de continuité est la loi de la création. Tout est bien dans l'univers, parce que le but en vue duquel il a été créé est le bonheur de chaque être, parce que tout conspire à cette fin, parce que le mal ne s'y rencontre qu'autant qu'il dérive né-

cessairement de l'essence immuable des choses et qu'il est la cause ou la conséquence d'un plus grand bien.

La contemplation de l'univers physique et moral confirme ces vérités que la raison déduit des perfections du Créateur, et résout toutes les objections que l'impie prétend tirer contre la providence de Dieu de quelques désordres apparents et de la présence de quelques maux dans le monde.

« La nature ne va point par sauts ; » telle est la première conséquence que tire Leibnitz de ce principe fécond que « tout a sa raison suffisante ou sa cause prochaine et immédiate. » Cette maxime conduisit ce philosophe à imaginer qu'il y a une gradation insensible entre toutes les espèces d'êtres organisés, à deviner parfois la marche de la nature, à prédire enfin des découvertes qu'il était réservé de faire au siècle suivant. Mais la raison n'a plus de frein, quand elle ne sait pas se tenir dans la limite des faits. Aussi voyons-nous Bourguet, l'ami de Leibnitz et le partisan de ses doctrines, vouloir trouver à toute force dans les cristaux la transition nécessaire des minéraux aux végétaux ; Tournefort, faire végéter les pierres, et Maupertuis, parce qu'il ne voyait pas toujours de transition satisfaisante d'une espèce à l'autre, supposer la destruction des espèces intermédiaires par une comète. Mieux vaut avouer notre ignorance, que d'imaginer gratuitement de telles hypothèses. S'il y a des lacunes dans nos connaissances, il n'en est pas moins certain qu'il ne saurait y en avoir dans la nature.

Tous les êtres que nous connaissons peuvent se ranger en quatre classes : 1° les êtres bruts ou inorganisés ; 2° les êtres organisés, mais inanimés ; 3° les êtres organisés et animés ; 4° les êtres organisés, animés et raisonnables. Chaque être, ayant une fin particulière et les qualités nécessaires pour l'atteindre, est parfait, considéré en lui-même ; mais la fin de tous les êtres et par conséquent leurs qualités n'étant pas les mêmes, la perfection relative de chacun est différente. La matière brute, parfaite en elle-même, est moins parfaite relativement que les corps organisés ; ceux-ci, en supposant qu'ils soient bornés à la vie végétative, sont inférieurs aux animaux, qui sont capables de sentir ; et ces derniers, à l'homme raisonnable. Nous ne connaissons pas d'autres êtres que ceux-là ; mais rien ne nous empêche de concevoir dans quelqu'un de ces mondes qui font avec le nôtre partie de l'univers, et des êtres plus parfaits encore que l'homme, et des corps plus imparfaits que les molécules de la matière brute ; de même, entre le plus haut et le plus bas degré de cette perfection relative, il y a nécessairement un nombre presque infini de degrés intermédiaires, dont la suite compose la chaîne universelle de tous les êtres créés. Dieu seul est en dehors de cette chaîne, parce que c'est lui qui l'a faite ; et bien que nous n'en apercevions que quelques anneaux, ceux-là du moins sont assez étroitement unis pour nous assurer que cette chaîne s'enfonce dans les profondeurs de la terre et des mers, s'élève dans les airs, et remonte enfin sans interruption de la molécule inorganisée jusqu'à la

plus parfaite des créatures angéliques. Nous distinguons les classes, les genres et les espèces ; mais ces distinctions nominales ne tranchent point la continuité de la nature ; il n'y en a pas moins sans aucun doute des productions mitoyennes qui unissent un genre à l'autre. Qui sait même si, pour une intelligence supérieure, il n'y a pas autant de degrés à l'échelle des êtres, que le monde renferme d'individus.

Les éléments de la matière, dont nous ignorons le nombre et la nature, forment d'abord par leur aggrégation les corps bruts, fluides ou solides, réguliers et irréguliers. Quelques pierres feuilletées et fibreuses semblent seules établir le passage de la matière brute aux corps organisés ; mais cette transition est tellement défectueuse qu'il semble y avoir ici un abîme. Toutefois cette lacune disparaîtrait sûrement si nos connaissances étaient plus précises et plus étendues ; car s'il n'y a point de sauts dans la nature, il y a encore moins de « cataractes. » Nous distinguons les corps organisés en deux classes, les végétaux et les animaux ; or, autant l'abîme paraît difficile à combler entre le minéral et le végétal, autant au contraire il est malaisé d'établir une distinction réelle entre le végétal et l'animal. Bien mieux, entre deux espèces d'animaux nous trouvons souvent des individus qui portent aussi bien les caractères de l'une que de l'autre, et ne sauraient entrer exactement dans aucune des catégories de nos classifications imparfaites. Des reptiles aux poissons, de ceux-ci aux oiseaux, des uns et des autres aux quadrupèdes, des animaux en gé-

néral à l'homme, la transition est si bien ménagée qu'il est plus difficile de distinguer tous ces êtres que de les confondre.

Disons-nous comme un ancien que la plante est « un animal enraciné, » nous définirons peut-être à son tour l'animal « une plante vagabonde, » tant la distinction est subtile entre les deux règnes. La plante vient d'une graine ou d'un bourgeon, l'animal, d'un œuf ou d'un fœtus; la plante pousse des rejetons, le polype fait de même; elle se greffe, et le polype aussi; la poussière des étamines féconde la graine dans le pistil, et la liqueur du mâle, l'œuf dans l'ovaire; les végétaux ont leurs hermaphrodites, et les animaux, leurs androgynes. La plante, comme l'animal croît et se nourrit par l'assimilation des parties étrangères, elle vieillit et meurt comme lui. La sève est le sang de la plante, les trachées sont ses veines et ses artères, le bois, son système osseux; les herbes sont les insectes du règne végétal; le bouton est la chrysalide de la fleur, et la chrysalide, le bouton du papillon. L'huître n'est pas moins que la plante condamnée à un repos absolu. Refuserons-nous enfin au végétal la faculté de sentir, parce que nous ne lui connaissons point de nerfs? Mais le polype, qui se contracte au toucher, ne nous donne-t-il pas une preuve suffisante de sensibilité, bien qu'il n'y ait en lui aucune trace d'un système nerveux? Les plantes n'ont-elles pas des mouvements analogues? La sensitive se dilate et se contracte, les feuilles se retournent, les branches cherchent l'air et le soleil, la radicule s'enfonce dans la terre, la plumule s'élève vers le ciel,

et nous affirmerions en présence de faits semblables que les plantes sont insensibles ! « En privant les plantes du sentiment, nous faisons faire un saut à la nature, sans en assigner de raison ; nous voyons le sentiment décroître par degrés de l'homme à l'ortie ou à la moule, et nous nous persuadons qu'il s'arrête là, en regardant ces derniers animaux, comme les moins parfaits. » On a expliqué par la seule mécanique tous les mouvements des animaux, en sommes-nous moins persuadés qu'ils ne sont pas des machines ? De même, parce qu'on expliquera mécaniquement les mouvements des plantes, il n'en faudra pas conclure qu'elles sont insensibles. Pour décider la question il faudrait savoir précisément à quel degré d'organisation la matière cesse de pouvoir être unie à une âme. Le plaisir qu'il y a à multiplier les êtres sentants, et la beauté qu'une semblable philosophie paraît ajouter au système du monde doivent contribuer à nous la faire admettre. « J'avouerai donc volontiers que cette philosophie est fort de mon goût. J'aime à me persuader que ces fleurs qui parent nos campagnes et nos jardins d'un éclat toujours nouveau, ces arbres fruitiers dont les fruits affectent si agréablement nos yeux et notre palais, ces arbres majestueux qui composent ces vastes forêts que les temps semblent avoir respectées sont autant d'êtres sentants qui goûtent à leur manière les douceurs de l'existence. » Le vulgaire rira du philosophe qui a de la peine à distinguer un chat d'un rosier, et cependant réduisez l'un et l'autre aux caractères généraux d'animal et de végétal et

vous ne trouverez plus en eux aucun signe distinctif.

S'il n'eût pas craint de passer pour romancier, Bonnet eût « volontiers ennobli » le règne minéral lui-même ; mais on aurait pu dire de lui ce qu'il disait d'un naturaliste, nommé Robinet, qui répandait l'animalité partout, qu'il était attaqué de zoomanie.

Parce que les plantes seront sensibles, parce qu'elles auront peut-être une âme spirituelle, la loi de continuité n'en sera pas moins bien observée par la nature. Car si d'abord l'organisation des animaux est plus parfaite que celle des végétaux, la perfection spirituelle qu'il faut considérer ensuite est plus grande encore chez les uns que chez les autres ; et de la réunion de la vie organique et de la vie sensitive résulte la perfection mixte, suivant laquelle les êtres de la nature ne sont pas moins bien ordonnés. Comme il est possible que, les âmes de tous les hommes étant semblables, il n'y ait de diversité entre les individus qu'en conséquence de la différence de leurs organes, il est possible aussi que toutes les âmes des hommes, des animaux et des végétaux soient semblables, et que du nombre et de la perfection des organes auxquels chacune est unie, résultent la diversité et la hiérarchie des individus et des espèces. Ainsi les animaux qui se rapprochent de la plante par le petit nombre et l'imperfection de leurs sens et ceux qui se rapprochent de l'homme par les apparences de la raison, ne doivent la place humble ou élevée qu'ils occupent dans le système qu'à la perfection de la ma-

chine organique à laquelle leur âme est attachée. Quoi qu'il en soit, l'instinct et l'industrie varient dans les espèces en proportion de la subtilité des organes.

Il ne faut pas s'imaginer que toutes les actions des animaux les plus industriels doivent être rapportées à une âme intelligente et raisonnable, parce qu'elles ne sont pas purement mécaniques ; on donnerait alors plus de génie aux insectes qu'à l'homme. Si l'ouvrage des abeilles est géométrique ; le géomètre n'est point l'insecte lui-même, mais l'auteur de l'insecte. Voici comment on pourrait expliquer cette merveilleuse industrie de quelques espèces, sans prêter aussi libéralement aux animaux notre manière de raisonner. La doctrine des idées innées, fausse pour l'homme, peut être applicable aux brutes ; leurs coups d'essai sont des coups de maître ; pourquoi donc le castor n'apporterait-il pas en naissant les idées de digue et de cabane, l'abeille, celles de miel et de gâteau ; et, comme les idées résultent du jeu des fibres, pourquoi plutôt le cerveau de ces animaux ne contiendrait-il pas des « fibres innées » propres à exciter dans leur esprit toutes les idées des travaux qu'ils doivent accomplir ? Pourquoi leurs organes extérieurs ne seraient-ils pas construits d'après des rapports déterminés avec ces idées ou ces fibres, en sorte que celles-ci seraient une sorte de système représentatif siégeant dans le cerveau, ceux-là, un système exécutif siégeant dans les membres ? Les idées de fin et de moyens sont trop réfléchies pour l'animal ; aussi ne dirons-nous pas que l'araignée

tend une toile pour prendre des mouches, mais que l'araignée prend des mouches, parce qu'elle tend une toile, et qu'elle tend une toile, parce qu'elle éprouve le besoin de voler. Le but ne sera pas moins évident, mais c'est l'auteur de l'animal et non l'animal lui-même qui se le sera proposé.

Ainsi la perfection totale des êtres s'accroîtra en proportion du nombre et de la perfection de leurs organes ; donnez à l'animal le plus parfait la puissance de généraliser ses idées en lui donnant la parole, et vous en faites un homme.

Tel est l'ordre admirable de la nature que, de quelque côté que vous considériez un individu, que vous observiez ses organes ou ses actions, vous le placerez toujours au même rang dans le système universel, parce que, les corps étant faits pour les âmes, la perfection spirituelle dépend de la perfection organique. Mais pourquoi cette hiérarchie merveilleuse ne se continuerait-elle pas dans les autres mondes ? Pourquoi n'auraient-ils pas leurs habitants comme le nôtre ? Pourquoi les mondes ne seraient-ils pas ordonnés eux-mêmes comme leurs habitants ? Enfin, pourquoi cette échelle hiérarchique se terminerait-elle au plus élevé des mondes matériels, au lieu de remonter des Anges aux Archanges, des Séraphins aux Chérubins, des Trônes et des Dominations, jusqu'à la plus parfaite des créatures ? Il est digne de Dieu que l'univers soit partout habité ; Fontenelle donne des habitants aux planètes, il en refuse au soleil ; le grand Huyghens suppose à son tour, et avec raison, que cet astre a les siens dont nous ne pouvons

deviner la nature. « Les mondes sont ma passion, je m'y promène souvent en idée. Je condamnerais volontiers les détracteurs de cette belle philosophie à ne mettre jamais le pied dans ces mondes. Voyez, je vous prie, comme ils appetissent la création. Pour moi, je vois partout des mondes, et, dans ces mondes, des myriades de créatures vivantes qui célèbrent à leur manière les libéralités ineffables du bienfaiteur de l'univers. J'entends ce concert de louanges se répéter dans toutes les sphères célestes, et j'ose mêler mes faibles accents à cette musique majestueuse. Enfin où ne vois-je point des mondes? J'en découvre jusque dans une goutte de liqueur, et mon imagination est également confondue par l'infiniment petit et par l'infiniment grand. »

Le principe de la raison suffisante est fécond en conséquences importantes. La loi de continuité ne veut pas seulement que la nature n'agisse point par sauts dans la création des espèces, mais encore que, dans l'existence successive des individus, l'état actuel de chacun ait sa raison suffisante dans l'état immédiatement antérieur. C'est là encore une de ces vérités que la puissante raison de Leibnitz devinait sans pouvoir toutefois la confirmer par l'observation; les expériences de Swammerdam, Malpighi et Leuwenhoëck n'avaient pas été corrigées et complétées par les belles découvertes de Haller. « Les âmes, et généralement les substances simples, ne sauraient commencer que par création, ni finir que par annihilation; » ainsi s'exprimait Leibnitz; et comme, là où il n'y a encore rien d'organisé, les lois du mécanisme toutes seules ne

sauraient former un animal, il ajoutait que la formation des corps organisés n'est explicable qu'à la condition de supposer une préformation déjà organique, en sorte que la génération apparente d'un animal ne soit autre chose qu'une transformation et un développement ; et, comme il en est nécessairement de même de la mort et de l'annihilation que de la naissance et de la création, il faut dire aussi que la mort apparente n'est qu'une diminution et un enveloppement. Mais l'auteur de la Monadologie et de l'Harmonie préétablie ne pouvait pas supposer un seul instant qu'un corps organisé existât sans une âme qui constitue son individualité, non plus qu'une âme ou une monade dominante sans un corps organisé, dans lequel elle trouve la raison suffisante de ses perceptions. Les âmes de tous les hommes doivent donc avoir été unies aux germes ou préformations organiques de leurs corps depuis le commencement du monde ; et comme il est impossible de concevoir que les âmes de ces germes fussent déjà raisonnables, il faut imaginer que jusqu'à la naissance elles ne sont que purement sensibles, et qu'elles sont élevées alors à la dignité d'âmes raisonnables par un moyen naturel, ce qu'il est difficile de comprendre, ou par une espèce de transcréation. D'une autre part, comme les hommes et les animaux semblent être engendrés les uns par les autres, il faut imaginer encore que les germes organiques et les âmes qui les dominent sont enveloppés indéfiniment les uns dans les autres, et ont ainsi existé de tout temps dans les ancêtres.

C'est cette hypothèse que Bonnet s'efforce d'expliquer, de corriger et de démontrer, en l'éclairant d'une lumière abondante que fournissent la raison et des expériences multipliées.

Longtemps, et cette erreur subsiste encore au ~~xviii~~^{xviii} siècle, les philosophes et les naturalistes admirent ce qu'on appelle les générations équivoques, disant, par exemple, comme les anciens, que du cadavre d'un animal naissent des vers. Quelques modernes, peu satisfaits d'un sentiment aussi obscur, imaginèrent une certaine âme végétative, une vertu ou nature plastique, dont les fonctions étaient de former les corps organisés avec la matière brute. L'existence d'âmes semblables que l'on multipliait à plaisir était si commode, que Képler lui-même en donnait une aux astres pour les guider dans l'espace, jusqu'à ce que Newton la remplaçât par la force attractive. De quelque manière qu'on explique la formation des corps organisés, du moment que l'on admet qu'ils naissent par une génération véritable et une formation successive de leurs parties, on professe une doctrine qu'il est permis d'appeler épigénèse, et qui, outre qu'elle viole le grand principe de la raison suffisante, n'est qu'une hypothèse contredite par les faits. Buffon, par exemple, ayant découvert de petits corps de diverses formes dans les semences des animaux mâles et femelles et dans les infusions des plantes, imagine en vain, sans être contraint par la raison, que dans toute la nature sont répandues des molécules organiques, vivantes, primitives, incorruptibles, qui, par leur réunion, produisent les végétaux et les animaux ;

il ne parvient pas, malgré ses efforts, à expliquer par les seules lois de la mécanique la génération des êtres. Il suppose inutilement que le surplus de ces molécules qui, ne servant pas à la nutrition de l'individu, émanent de toutes les parties de son corps, s'accumule, comme dans un réservoir, dans les organes de la génération, s'y façonne, comme dans un moule, et concourt à former, avec les molécules fournies par un individu de l'autre sexe, un fœtus semblable à l'espèce dans une matrice convenable; sinon, ces molécules superflues composent par leur agrégation les vers du corps humain ou les animalcules spermatiques. Expliquer ainsi la génération des animaux, c'est trahir l'impuissance de l'épigénèse.

Supposer que la matière brute puisse, sans un premier principe d'organisation, former un animal ou un végétal, c'est faire faire à la nature un saut dont nous ne connaissons pas d'exemple. Tout en admettant cependant qu'il ne nous est pas permis de déterminer ce que Dieu a pu ou n'a pas pu faire dans la formation des êtres organisés, si, de deux hypothèses, l'une est conforme aux faits et à la raison, l'autre incompréhensible, la bonne logique veut que nous rejetions celle-ci. Or, si l'épigénèse n'est pas absolument impossible, il est une autre hypothèse qui satisfait la raison, et que les faits confirment : l'évolution des germes préexistants.

Essayons de construire cette hypothèse, conséquente avec elle-même et conforme aux principes de la raison; nous appellerons ensuite l'observation à notre aide pour en démontrer la vérité. Le

monde une fois créé, rien ne naît, tout se développe. Les germes de tous les êtres préorganisés préexistent à leur apparition, ainsi que l'âme de chacun, ou le principe qui l'anime; les corps et les âmes sont aussi vieux que le monde. Ces germes n'existent pas dès le commencement, tels que nous voyons aujourd'hui les corps; mais, dès qu'ils sont placés dans des conditions favorables, ils croissent, et les parties qui les composent deviennent successivement visibles, bien que toutes existent simultanément; ces germes sont incorruptibles, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être détruits par l'action des causes secondes. De deux choses l'une : ou les germes impérissables sont disséminés par toute la nature, en sorte qu'ils ne se développent que lorsqu'ils rencontrent une matrice convenable, et entrent jusque-là dans la composition de tous les corps; ou ils sont emboîtés les uns dans les autres, les générations futures, dans les générations présentes, et celles-ci, dans les générations passées jusqu'aux premiers individus de l'espèce, et non pas indéfiniment comme le veut Leibnitz, ce qui est contradictoire. L'imagination est également accablée dans ces deux hypothèses, dans l'une par la prodigalité avec laquelle la nature a semé partout les germes des êtres organisés, dans l'autre par l'excessive petitesse des germes des générations futures enveloppés dans ceux des générations présentes depuis la création. Mais, ce que l'imagination ne peut se représenter, la raison le conçoit avec la plus grande facilité; elle se pose même une nouvelle question : que l'on admette la dissémination

ou l'emboîtement des germes, le germe qui se développe est-il fourni par le mâle ou par la femelle ? Est-il contenu dans la poussière des étamines et dans la liqueur séminale, ou dans la graine du pistil et dans l'œuf de la femelle ? Si l'on ne consulte en aucune façon les faits, la raison ne saurait se décider ; car le développement des germes se conçoit également bien dans l'un et l'autre cas. Dans le premier, le germe, fourni par le mâle, serait nourri par la femelle ; dans le second, au contraire, le germe, fourni par la femelle, serait fécondé par le mâle. Jusqu'en l'année 1752, Bonnet dut s'en tenir à de semblables hypothèses, n'osant aller au delà des faits. Mais alors les découvertes de Haller vinrent corriger et compléter les observations défectueuses de ses devanciers, et confirmer aux yeux de Bonnet les déductions de la raison ; si bien que Haller lui-même, jusque-là défenseur de l'épigénèse, devint le plus zélé partisan de l'évolution des germes. Il découvrit que le poulet existe dans l'œuf avant la fécondation de celui-ci par le mâle. Or, ne s'ensuit-il pas rigoureusement de cette découverte que le germe préexiste dans la femelle à la fécondation, qu'il ne peut se développer que par le secours de la liqueur fécondante du mâle ; que, comme il ne peut croître que par l'assimilation de parties étrangères ou par nutrition, cette liqueur doit servir au germe de première nourriture ; que, comme la nutrition suppose la circulation du sang, celle-ci le battement du cœur, la liqueur du mâle doit être encore un stimulant qui donne à ce vaisseau la première impulsion ; que toutes les parties

essentielles de l'animal coexistent de tout temps dans le germe, puisqu'elles se supposent l'une l'autre; enfin, que, s'il y a succession dans l'apparition de ces différentes parties, il y a simultanée dans leur formation? Il en est, en un mot, de l'animal et du germe comme du papillon et de la chenille : le papillon paraît devenir tel, tandis qu'en réalité celui qui sait observer verra le papillon tout formé déjà dans la chenille; de même encore les fleurs sont déjà dessinées dans le bouton, et l'arbre, dans la graine; la métamorphose n'est qu'apparente.

Après une semblable découverte, ce qui n'était tout à l'heure qu'une hypothèse acquiert une bien grande probabilité. Toutefois, quelques difficultés subsistent qu'il est nécessaire d'expliquer. Si les germes des hommes, des animaux et des végétaux existent depuis la création, ainsi que les âmes qui les animent, celles-ci n'étaient pas plus que les corps, avant leur naissance apparente, telles qu'elles sont aujourd'hui. L'âme humaine, par exemple, ne peut avoir existé dès le commencement à l'état d'âme raisonnable; la raison n'a dû apparaître en elle que quelque temps après sa naissance. Mais n'y a-t-il aucun moyen naturel d'expliquer cette apparition de la raison? Est-il nécessaire de recourir, comme le fait Leibnitz, à une sorte de transcréation qui élève tout d'un coup l'âme sensible à l'état d'âme raisonnable? S'il en était ainsi, il y aurait un saut dans la nature, ce qui serait une violation des principes établis. Rien n'est plus simple au contraire que d'expliquer com-

ment l'âme sensible devient raisonnable, si l'on se rappelle ce que nous avons déjà répété souvent, que, le corps réduisant l'âme en acte et la mettant en valeur, la perfection de celle-ci croît en raison du nombre et de la subtilité de ses organes. Il est alors facile de comprendre que, les organes devenant plus parfaits à mesure que le germe se développe, l'âme humaine d'abord végétative ou sensitive devienne tout naturellement raisonnable. On conçoit très-bien encore que l'enfant, dont le germe est fourni par la mère, puisse ressembler aussi à son père, quand on sait quelle influence la nourriture première peut exercer sur le germe, quand on voit, par exemple, les abeilles qui ont perdu leur reine, faire éclore une reine nouvelle d'un œuf de neutre, en le logeant dans une cellule royale et lui procurant une nourriture plus abondante et plus choisie. On comprend de même comment un mulet peut naître, qui tienne à la fois de son père et de sa mère, comment une infinité de causes extérieures peuvent agir sur les germes et produire des monstres, sans qu'il soit nécessaire de recourir à des germes de mulets ou de monstres préexistant dans la femelle et se présentant avec une merveilleuse précision à la fécondation d'un individu étranger ou monstrueux.

Mais les difficultés les plus grandes naissent de certaines reproductions organiques dont plusieurs espèces offrent de surprenants exemples. Comment expliquer avec la théorie de l'évolution des germes les faits suivants? Lorsqu'on divise en deux parties le corps de quelques animaux, chaque

partie continue d'exister aussi bien que le tout ; bien mieux , chaque partie devient un individu complet ; la tête d'un ver séparée de la queue , repousse une nouvelle queue , et la queue , séparée de la tête , une tête nouvelle. C'est que toutes les parties de ces animaux étant similaires, chacune renferme tous les organes nécessaires à la vie ; des germes sont répandus par tout le corps de ces animaux qui sont , pour ainsi dire , tout ovaires ; ces germes sont rangés à la file, de sorte que la section fournit au germe qu'elle met à découvert les circonstances favorables à son développement ; de cette façon , le dernier germe de la partie antérieure du ver se développant complète l'ancien animal, et le premier germe de la partie postérieure forme un animal nouveau avec la queue de l'ancien. La preuve qu'il en est ainsi, c'est que l'observateur découvre à la partie blessée un petit bouton qui renferme déjà tous les organes de la partie retranchée. Jusqu'à ce que ces nouveaux organes soient capables de remplir les fonctions des anciens, il faut attribuer la continuation de la vie à la seule irritabilité. Ainsi aucune partie de l'animal ne se formera , mais, de même que l'animal tout entier , ne fera que se développer. Si une seule fibre pouvait être véritablement engendrée, il n'y aurait aucune raison de nier la génération d'un animal complet. Maintenant, ces germes, qui servent à la propagation de l'espèce et d'où proviennent des individus nouveaux, sont-ils aussi ceux qui servent à la reproduction des parties mutilées d'un même individu ? On peut également admettre

ou qu'ils ne diffèrent que par la place qu'ils occupent, ou qu'ils diffèrent aussi de nature, et que les uns renferment l'animal tout entier en raccourci, les autres, quelques parties seulement de l'animal. Dans le second cas, il faudrait les concevoir rangés dans les vers selon deux files parallèles, l'une formée de germes de queues, l'autre de germes de têtes, ordonnés de façon qu'ils renferment un plus petit nombre de parties du tout à mesure qu'ils s'éloignent, ceux-là de la tête, ceux-ci de la queue. On concevra ainsi comment la salamandre aquatique ne reproduit que le nombre précis des doigts ou des articulations qu'on a retranchés de sa patte. Ce n'est pas tout ; dans quelques espèces, un même individu, une première, une seconde fois mutilé, ne cesse pas de se compléter et de reproduire les parties qu'on lui enlève ; il est permis de conclure de ce fait qu'il en est de ces germes, qu'on peut appeler réparateurs, comme de ceux qui servent à la propagation de l'espèce, qu'ils sont emboîtés les uns dans les autres. La multiplicité de ces germes ainsi emboîtés atteste la sagesse et la bonté de la Providence qui a mis une source inépuisable de réparation dans les membres les plus fragiles de certains animaux.

Ce n'est pas seulement dans le règne animal, c'est encore dans le règne végétal que la propagation de l'espèce et la réparation des individus s'opérera par le développement d'un germe. Lorsqu'on étèpe un arbre, de même que lorsqu'on décapite un ver, le tronc du végétal ne continue pas à pousser, non plus que celui de l'animal ; mais

une tête nouvelle sort d'un bouton et se greffe sur l'animal et sur la plante. Les plus merveilleux exemples de reproductions organiques nous sont offerts par les polypes. Quelles que soient la multiplicité et la petitesse des fragments d'un polype coupé, haché même, chaque portion de l'animal devient en peu de temps un animal complet. C'est que chaque partie de cet animal étant absolument semblable aux autres, renferme des germes réparateurs. De même, si le polype, retourné comme un gant, continue de vivre, c'est encore parce que chacune de ses parties est propre à remplir toutes les fonctions. De même encore des germes sortent de toutes les parties de son corps et, se développant et naissant les uns des autres comme les branches du tronc, forment une famille tout entière, entée sur un seul individu, un véritable arbre généalogique qui fournit la meilleure preuve de l'emboîtement des germes dans les deux règnes de la nature organisée.

Si l'on est quelquefois tenté d'admettre l'hypothèse cartésienne, que les animaux sont des machines dont Dieu est l'auteur, c'est lorsqu'il faut expliquer les phénomènes qui s'accomplissent dans cette espèce d'animaux inférieurs. Mais il deviendrait plus difficile alors d'expliquer ceux des grands animaux que nous jugeons posséder une âme, parce qu'ils sont faits comme nous-mêmes; il faut donc en accorder une aux polypes. Or, c'est de là que naissent les difficultés véritables dont l'hypothèse cartésienne nous débarrasserait tout d'un coup. Les polypes, les vers ont une âme; si nous plaçons

ordinairement l'âme dans le cerveau, nous placerons aussi l'âme de ces animaux dans la tête, où doit être logé l'organe qui remplit chez eux les fonctions du cerveau. Cette âme sent à sa manière dans le polype qu'un insecte se présente, que l'animal le saisit et l'avale; le souvenir de ces sensations constitue la personnalité ou le moi du polype. Si nous coupons l'animal en deux parties, il n'y en a qu'une, celle de la tête qui conserve la personnalité ou le moi; car de deux choses l'une, ou les animaux, même les polypes et les vers, ont une âme simple et immatérielle, ou ils n'en ont pas; il est impossible de leur attribuer une âme matérielle et divisible. L'autre moitié continue de vivre par la seule force de l'irritabilité, jusqu'à ce qu'un germe, dont la section favorise le développement, la complète et lui fournisse une âme qui devient le principe et le moi nouveau de ce nouvel animal. Chaque germe renferme de tout temps une âme, car on ne peut supposer que Dieu infuse une âme dans les germes par des volontés successives à chaque coup du scalpel de l'observateur. Mais d'une autre part, la tête séparée du tronc et qui a conservé l'ancienne personnalité du polype se complète par le développement d'un germe de queue. Ce germe ne peut évidemment renfermer d'âme; les seuls germes de têtes en peuvent contenir. Si l'on divise en plusieurs parties la tête d'un polype, sans les séparer du tronc, d'un seul animal on fait une hydre; on n'a pas ainsi divisé son âme; mais, l'une seulement de ces parties divisées conservant l'âme ou le moi, dans les autres se développent des

germes qui, renfermant des âmes, forment autant de personnalités nouvelles que le polype a de nouvelles têtes. Si, deux polypes étant divisés par le milieu, on greffe la tête du premier sur le corps du second, et la tête du second sur le corps du premier, le moi de chacun demeure avec la tête, et la queue va se soumettre à la personnalité de sa tête nouvelle. Enfin, si l'on greffe deux polypes entiers l'un dans l'autre, ou les deux cerveaux demeurent ainsi que les deux moi qui y siègent; ou l'une des deux têtes périssant, une seule personne subsiste; ou toutes deux sont détruites et un nouveau germe fournit une âme nouvelle; ou bien encore les deux cerveaux se confondent sans se détruire, et deux moi demeurent présents dans un seul sensorium.

De même, dans les insectes qui se métamorphosent, il n'y a pas plusieurs animaux, plusieurs personnalités différentes, mais une seule. La chenille n'a pas un moi, la chrysalide, un autre, le papillon, un troisième; c'est un seul animal qui prend successivement trois formes; c'est une même âme qui sent successivement à l'aide de trois systèmes différents d'organes. Ces systèmes différents sont renfermés les uns dans les autres à l'état de germes; le corps du papillon est enveloppé par la chrysalide, celle-ci, par le corps de la chenille enfermé lui-même dans plusieurs enveloppes semblables, que l'animal dépouille lorsqu'il est dit changer de peau; le tout enfin est contenu dans l'œuf; en sorte que l'emboîtement des germes se trouve, ici comme partout, justifié par les faits.

S'il n'est pas démontré que l'animal ait une âme, il

l'est bien moins encore que la plante en ait une; mais si nous accordons à celle-ci la moindre sensibilité, nous devons lui accorder aussi une âme simple et une personnalité indivisible. Il en sera des végétaux comme des animaux; et particulièrement il en sera d'un arbre comme d'une mère-polype; tous deux sont des sociétés organiques et non pas un seul individu. Puisque chaque branche, chaque feuille d'un arbre peut suffire seule à ses besoins, il faut que chaque partie de ce grand tout ait son principe de sensibilité, en un mot, que chacune ait une âme. Les végétaux ne seront pas plus engendrés que les animaux; comme eux, ils sortiront d'un germe préorganisé. Les plantes auront encore, comme eux, des germes spéciaux pour la propagation de l'espèce, et des germes réparateurs pour la reproduction de certaines parties; en effet, la graine est l'œuf de la plante, et l'on en voit sortir à la fois la radicule et la plumule; le bouton, au contraire, n'est qu'un germe de plumule, et le mamelon, un germe de radicule.

La réparation des plaies les plus simples faites au derme de l'animal ou à l'écorce de la plante doit s'expliquer de la même manière. Si l'on comprend bien la reproduction d'une simple fibre, on comprendra facilement celle de l'organe le plus compliqué. Nous pouvons supposer, par exemple, que dans chaque partie de la fibre sont des points organiques dont le degré d'expansibilité est proportionné à la grandeur de la partie antérieure, de sorte que la section de cette partie fasse dériver les sucs nourriciers vers ce point et en favorise le développement. Il n'y aura donc pas ici de germe

proprement dit, c'est-à-dire renfermant en raccourci la partie organique qui se reproduira plus tard; mais il n'en sera pas moins vrai que rien n'est engendré, que tout préexiste et se développe. Un germe en général n'est autre chose qu'une préformation organique quelconque. Nous pouvons alors distinguer quatre sortes de reproductions organiques : 1° celle des parties similaires, qui s'accomplit par le développement des parties restantes; 2° celle d'une partie dissimilaire, une jambe, une tête, une feuille, qui s'accomplit par le développement d'un germe réparateur proprement dit; 3° celle de plusieurs parties d'un animal ou d'un végétal, la série des anneaux d'un ver, les branches d'un arbre, qui s'explique comme la précédente; 4° celle enfin d'un individu tout entier, qui a pour fin la propagation de l'espèce, et s'opère par le développement d'un germe complet, un œuf ou une graine.

Que les germes complets qui servent à la multiplication de l'espèce soient fournis par le mâle ou par la femelle, qu'ils soient renfermés dans la liqueur séminale et dans la poussière des étamines, ou dans l'ovaire et le pistil, les faits n'en sont pas moins favorables à la théorie de l'emboîtement et de l'évolution des germes préexistants, et contraires à l'épigénèse. Mais le philosophe peut demander comment il se fait que le concours de deux individus soit souvent nécessaire à la conservation de l'espèce. La raison matérielle est que la plupart du temps la femelle qui contient le germe ne renferme pas en elle la nourriture convenable au premier

développement de celui-ci, tandis que le mâle seul la possède; aussi, lorsque, dans une espèce, chaque individu contient à la fois et le germe et la nourriture première qui lui convient, c'est-à-dire le principe de la fécondation, il suffit seul à la propagation de l'espèce, et de pareils individus sont de véritables androgynes, soit dans le règne animal, soit dans le règne végétal. Cela ne veut pas dire que les germes ne reçoivent aucun développement dans la femelle avant la fécondation; il faut supposer, au contraire, qu'ils commencent à croître dès la création du monde; et, si la fécondation ne réussit que sur un très-petit nombre de germes en proportion de la prodigieuse quantité des germes existants, c'est, entre autres causes, parce qu'un germe doit avoir acquis un certain développement, une sorte de maturité, pour qu'il puisse recevoir avec succès le principe fécondant qui seul peut le mettre en état de s'assimiler par lui-même les matières étrangères. La raison véritable, la raison métaphysique est dans la fin que Dieu s'est proposée en dictant de pareilles lois; cette fin est la beauté qui résulte de la variété des moyens employés à la propagation des espèces, comme de la variété des genres et des individus. Cette diversité se rencontre partout, et c'est elle qui constitue l'harmonie de l'univers. Les minéraux croissent par juxtaposition, les corps organisés par intussusception; des différences s'observeront aussi dans la multiplication de ces derniers; il n'y aura pas seulement parmi eux des mâles, des femelles, des neutres et des androgynes; dans les espèces où les

sexes sont distingués, comme dans celles où ils ne le sont pas, il y aura de nouvelles différences. Les unes se propageront par accouplement, les grands animaux, par exemple, et quelques insectes ; dans les autres, ainsi dans les poissons, les œufs seront fécondés par le mâle après avoir été déposés par la femelle ; dans celles-ci, deux individus possédant à la fois les deux sexes se féconderont mutuellement, impuissants à se suffire à eux-mêmes, comme les limaçons ; dans celles-là, un seul individu donnera, dans un temps, naissance à des individus semblables à lui, et, dans un autre, aura besoin du concours d'un nouvel individu, comme le puce-ron ; ici, ce sera par la division des individus que se propagera l'espèce ; là, les générations successives naîtront sur un premier individu, y croîtront, y engendreront elles-mêmes et y périront. Dans le règne végétal, un arbre portera des fleurs d'un sexe, et un autre de l'autre sexe ; ou bien il portera également des fleurs des deux sexes ; ou bien encore chaque fleur contiendra les étamines et le pistil. Une graine se détachera de la plante et formera une plante nouvelle, ou bien une branche coupée poussera des racines et deviendra un nouvel arbre, ou bien encore une bouture sortira du tronc, et toute une famille de végétaux puisera sa nourriture par les mêmes racines.

Si nos connaissances n'étaient pas naturellement aussi bornées, nous découvririons dans la nature de nouvelles merveilles, et l'univers n'en serait que plus beau à nos yeux. Il ne faut pas mesurer la puissance divine à la faiblesse de notre intelligence,

et nous faire des notions générales, quand nous n'avons observé que la plus petite partie des choses. Voilà pourquoi Dieu a voulu que certaines espèces se propageassent par le concours de deux individus; et, pour l'humanité en particulier, cette nécessité a sa raison dans la nature de l'homme que Dieu a créé pour vivre en société et qu'il pousse ainsi par le plus puissant mobile à l'accomplissement de sa fin.

Ainsi, le même ordre, la même harmonie, la même continuité se remarquent dans la propagation de chaque espèce, dans l'existence de chaque individu, et dans la création de toutes les choses matérielles et spirituelles, de tous les corps bruts et organisés. Point de sauts dans la nature, donc, point d'abîme entre les espèces, mais toujours des transitions et des genres intermédiaires; point de sauts dans la nature, donc, le monde une fois créé, point de génération véritable, mais seulement une évolution continue des germes préexistants.

Rien de simple ne commence que par création, disait Leibnitz, la naissance apparente n'est qu'un développement. Mais rien de simple ne saurait non plus finir que par annihilation; or, comme il ne paraît pas digne de la sagesse et de la bonté de Dieu qu'il anéantisse les âmes existantes par un acte exprès de sa volonté toute-puissante, il n'y a pas non plus de mort véritable. Enfin, comme il y aurait un saut dans la nature si l'âme cessait d'être unie à un corps, comme l'état actuel d'un être a sa raison dans l'état antérieur, non-seulement l'âme, mais l'homme tout entier est immortel, et la mort

apparente n'est qu'un enveloppement et une diminution.

La nature du germe, la manière dont il se développe à la naissance et s'enveloppe à la mort, inexplicées par Leibnitz étaient explicées ainsi par Jean Bernouilli : Au moment de la création, Dieu a donné à chaque âme une portion de matière, un petit corps organisé dont elle ne doit pas se séparer. Ce petit corps, d'abord invisible, est comme la trame du corps grossier de l'animal; recevant des matières étrangères dans ses pores, il croît et devient visible, en sorte que, quand l'animal est en apparence engendré, il n'y ait pas une partie de son corps qui ne renferme une égale proportion du corps rudimentaire; de même qu'un grain de sel dissous dans une grande quantité d'eau se répand également dans tout le liquide. La diminution ou même la mort de l'animal n'est autre chose que la retraite des parties grossières et la réduction du corps élémentaire à son premier état.

Bonnet, lui aussi, concevait d'abord à peu près de la même manière le développement et l'enveloppement du germe, la naissance et la mort apparentes des animaux et leur immortalité. Dans les premiers chapitres des *Considérations sur les corps organisés*, il se représente le germe comme un ouvrage à réseau qui reçoit dans ses mailles des matières étrangères et devient ainsi visible, ou les en expulse et revient ainsi à sa première petitesse; il croyait même cette hypothèse tout à fait originale, ignorant encore celle de Leibnitz. Mais d'une part les observations de Haller, d'une

autre, les défauts de l'hypothèse elle-même la lui firent abandonner. En effet, la mort étant instantanée, l'enveloppement du germe serait subit, tandis que le développement en est lent et progressif; il y aurait un saut dans la nature. De plus, si l'immortalité de l'animal dépend de l'enveloppement du germe et si le germe est également répandu dans toutes les parties du corps grossier de l'animal, le germe d'un homme mutilé serait mutilé lui-même, et l'animal pourrait ne pas ressusciter avec tous ses membres, à moins que, ce qui est impossible, le membre séparé du corps et laissé en Europe ne vînt, comme objecte Bernouilli à Leibnitz, rejoindre en Amérique le corps de l'animal.

A cette hypothèse inadmissible Bonnet en substitue une autre qui cette fois lui appartient entièrement. Si l'âme humaine est immatérielle, pourquoi supposerait-on une volonté expresse de Dieu qui l'anéantît? Nous avons même de fortes raisons de croire qu'il n'en est pas ainsi: l'homme est un être moral; ses actions lui sont imputables; le vice mérite un châtiment; la vertu, une récompense; mais l'ordre selon lequel les bonnes actions sont une source de bonheur, et les mauvaises une source de malheur n'est pas toujours accompli sur cette terre; il est probable qu'il le sera plus tard, et que l'âme jouira d'une existence sans fin. Cette immortalité de l'âme humaine serait dérisoire si elle ne devait pas survivre avec sa personnalité. Du moment qu'une âme ne conserve pas sa personnalité, c'est comme si elle n'existait plus. Quelle est donc la condition de la personnalité? le souvenir du

passé ; quelle est la condition du souvenir ? la conservation des traces de nos idées dans l'organe du sentiment et de l'intelligence, le cerveau. Cela est si vrai que deux âmes qui feraient un échange de leurs corps et deviendraient présentes au cerveau l'une de l'autre, seraient sans doute les mêmes âmes et les mêmes personnes aux yeux d'un juge étranger, mais, à leur propre jugement, chacune, oubliant ce qu'elle a senti dans le premier corps dont elle est séparée, et se souvenant au contraire de ce qu'a senti l'autre dans le second corps qu'elle habite désormais, revêtirait une personnalité nouvelle. Il faut alors pour que le moi soit réellement immortel, que l'homme tout entier, corps et âme, survive à la mort ; car on ne saurait admettre que l'âme, séparée de tout corps organique dans la vie nouvelle, doive à une révélation particulière de Dieu de conserver le sentiment de sa personnalité ; on ne saurait non plus concevoir que Dieu crée pour chaque âme un corps nouveau dont les fibres soient capables de lui donner le souvenir des sentiments qu'elle a éprouvés dans l'ancien. Ce serait attribuer à Dieu des volontés successives, ce serait le faire intervenir sans cesse dans le temps et dans l'espace, tantôt pour anéantir un corps, tantôt pour en créer un nouveau ; ce serait supposer « que la grande machine du monde ne va qu'au doigt et à l'œil. » Cependant ni le même corps ne peut subsister puisque la mort est la dissolution des parties qui le composent, ni les éléments essentiels du germe premier se contracter et s'envelopper pour revenir à leur petitesse première, puisqu'il y

aurait un saut dans la nature, et que l'homme mutilé ne renaîtrait pas avec tous ses membres. Pour écarter toutes les difficultés, pour satisfaire à toutes les objections, ne peut-on pas supposer dans le corps actuel, auquel notre âme est unie, une préordination telle que notre cerveau contienne le germe de notre corps à venir et que par conséquent celui-ci renferme dès à présent les impressions de la vie présente pour les conserver jusque dans l'autre ? « Les conjectures sont les étincelles au feu desquelles la bonne physique allume le flambeau de l'expérience. »

L'homme pourrait bien n'être pas en réalité ce qu'il paraît être. Quel que soit le siège de l'âme, le corps calleux ou la moelle allongée, tous les nerfs rayonnent de ce siège comme d'un centre ; mais il se pourrait que ce que l'anatomie découvre ne fût encore que l'enveloppe grossière d'un germe infiniment subtil, d'un corps « spirituel et glorieux, » qui se séparerait à la mort du corps animal et abject auquel notre âme est attachée pendant cette vie. De même que la génération et la naissance apparentes du corps terrestre ne sont que le développement du germe renfermé dans les parents et les ancêtres, ainsi la résurrection de l'homme ne serait que le développement de cet autre germe, enfermé à son tour dans le premier. Le germe du corps du papillon, contenu dans le corps de la chenille, se développe et apparaît quand celui-ci se décompose ; ainsi ferait le germe de notre corps futur. La chenille et le papillon ne sont qu'un même animal, ayant une même personnalité, parce que le cerveau de la chenille exerce une influence conti-

nuelle sur le germe du papillon qu'il contient; ainsi le germe de notre corps glorieux, conservant la trace des impressions passées, permettrait à notre âme de garder le sentiment de sa personnalité ou de son moi. Ce germe serait une petite machine très-déliée, composée de ce qu'il y a de moins dense dans le fluide nerveux, ou de l'élément le plus subtil et le plus vite de tous, de la lumière ou du feu, comme semble le faire croire la célérité prodigieuse de nos pensées; il serait capable de triompher des efforts du temps et des éléments; ce qui ne paraît pas impossible si l'on se rappelle ces animalcules des infusions qui résistent à l'action du feu et que l'observateur fait à son gré périr et ressusciter sans fin.

En attendant la grande révolution qui doit nous ouvrir une vie nouvelle, que devient ce germe de notre corps futur? Que deviennent ces millions de germes auxquels le concours des circonstances ne permet pas d'arriver jusqu'à la vie présente? Incorruptibles, ils se logent dans quelque partie que ce soit de la matière; et, lorsque l'heure viendra, pour celui-là commencera une nouvelle existence et ceux-ci, par leur première naissance, parviendront tout d'un coup à la vie future sans avoir passé par l'état présent.

Ainsi seraient observés le grand principe métaphysique de la raison suffisante et la loi de continuité. Car ce germe du corps glorieux soutiendrait également des rapports et avec la vie présente, et avec la vie future; avec l'une, par l'influence qu'exerceraient sur lui les déterminations actuelles

du cerveau grossier, par la conservation du souvenir et de la personnalité ; avec l'autre, par l'appropriation des organes qu'il renferme à notre future condition. Ainsi notre état à venir aurait sa raison dans notre état présent, comme celui-ci, la sienne dans notre état passé ; et la transition de l'un à l'autre serait toute naturelle. « L'auteur de la Nature, qui a préordonné dès le commencement tous les êtres, qui a renfermé originairement les générations futures dans les générations actuelles, n'aurait-il pu renfermer le corps spirituel dans le corps animal ? » Si rien n'est engendré sur la terre, rien ne le sera non plus dans l'autre monde ; si tous les corps grossiers naissent de germes propagateurs de l'espèce, se complètent par des germes réparateurs, c'est aussi d'un germe qu'on peut appeler de restitution que sortira notre corps spirituel.

Ce que Dieu a fait en petit pour la chenille et le papillon, pourquoi ne l'aurait-il pas fait en grand pour l'homme ? Le papillon ne ressemble en rien à la chenille ; le germe de celui-là, en se développant, donne à l'animal des ailes, un sexe, tout un système d'organes en un mot, qu'il n'avait point sous sa première forme. Pourquoi le germe de notre corps futur ne renfermerait-il pas, lui aussi, des organes nouveaux dont nous n'avons pas l'idée ? L'homme possède trois facultés principales, celles d'entendre, d'aimer et d'agir ; nous les voyons se perfectionner déjà sur la terre, nous concevons facilement qu'elles pourront se perfectionner indéfiniment dans une autre vie par une multiplication ou une plus grande subtilité de nos

sens, résultant du développement de notre germe spirituel. Notre connaissance réfléchie est aujourd'hui bornée, parce que notre connaissance sensible est renfermée dans les limites étroites du télescope et du microscope; que nos yeux acquièrent dans l'autre vie la puissance de découvrir ce qui leur est à présent caché, il n'y aura plus de bornes à nos connaissances. Le germe de notre corps glorieux n'étant pas seulement en rapport avec le monde que nous habiterons un jour, mais aussi avec les autres systèmes planétaires, nous découvrirons toutes les destinées futures de l'univers, et toutes les vérités morales; Dieu se dévoilera à nous. Notre puissance d'aimer n'est pas moins limitée sur cette terre que notre intelligence; dans l'autre monde, Dieu seul sera l'objet de notre amour; nous n'aurons plus alors que de nobles désirs, et la vue du bonheur de nos semblables augmentera le nôtre. Enfin notre faculté d'agir est ici-bas bornée de toutes parts; la moindre action est pour nous une cause de fatigue, et à chaque instant notre machine a besoin de réparation; il n'en sera probablement pas de même de notre corps spirituel; il subsistera par les seuls principes de sa constitution; incapable de fatigue, peut-être sans pesanteur, il traversera l'espace avec la plus grande célérité et obéira sur-le-champ à tous les ordres de l'âme. En même temps que de nouveaux organes se développeront, nous dépouillerons les anciens; parvenue à la vie éternelle, l'espèce ne doit plus être propagée, l'individu n'a plus besoin de réparer ses pertes. La mémoire qui dépend de

la subtilité du cerveau ne nous fera plus défaut ; les signes se présenteront en abondance pour exprimer nos idées ; enfin ce corps glorieux possédera une foule de perfections que nous ne pouvons imaginer ; et surtout quelle beauté sera la sienne !

Pour que notre condition future ait sa raison dans notre condition présente, le degré de perfection auquel chaque individu sera parvenu dans ce monde sera le point d'où il partira dans l'autre ; ainsi, il n'y aura pas moins de diversité ni moins d'harmonie entre les individus de la cité de Dieu qu'ici-bas. Ce sont là des conjectures que la saine philosophie, loin de les repousser, confirme de toute la puissance de la raison. Rien est-il plus consolant pour l'humanité et plus digne de Dieu, plus conforme en même temps aux principes de la métaphysique et aux faits de l'expérience que la perfectibilité de l'homme résultant de son immortalité ?

Mais si un aussi bel avenir s'ouvre pour les hommes parce qu'ils possèdent une âme spirituelle que Dieu ne peut pas vouloir anéantir par une volonté expresse, les animaux à leur tour ne participeront-ils pas aux libéralités du créateur ? De nombreux et de grands philosophes ont pensé qu'accorder aux animaux une âme immortelle, c'est dépasser les limites de la raison et de l'expérience ; ils ont condamné les âmes des bêtes à être anéanties par Dieu à l'instant de la mort, ou ils ont fait des animaux de simples machines. Leibnitz n'hésita pas à donner aux bêtes une âme, parce qu'une âme seule peut constituer leur individualité, et

une âme immortelle, parce que c'est mettre en péril notre propre immortalité que de supposer l'anéantissement de l'âme des bêtes. Cependant Leibnitz faisait une distinction entre l'immortalité de l'âme humaine qui conserve sa personnalité réfléchie et l'immortalité ou plutôt l'indestructibilité de celle des animaux, qui, étant incapable de réfléchir, survit seulement à la dissolution du corps, sans garder le souvenir du passé, de sorte qu'un même animal pourrait naître plusieurs fois à l'existence et toujours à une existence nouvelle pour lui.

Bonnet ne pense pas qu'une fois que l'on accorde une âme aux bêtes, il soit possible de ne pas reconnaître et que cette âme est immortelle, et que l'animal survit à la mort avec sa personnalité. Ni la révélation, ni l'avenir de l'homme ne sont intéressés à ce que les animaux périssent tout entiers ou soient immortels, à ce qu'ils perdent ou conservent leur personnalité. L'existence de l'âme des bêtes n'est pas sans doute une vérité rigoureusement démontrée ; mais cette conjecture infiniment vraisemblable repose sur une analogie frappante entre leur constitution organique et la nôtre. Si l'on admet cette première conséquence que les bêtes ont une âme, il faut aller plus loin et supposer aussi que cette âme communique avec un petit corps subtil, incorruptible, logé dans le corps grossier, en un mot, avec un germe de restitution ; il faut concevoir que ce germe a été préformé dès le commencement par Dieu ; qu'il soutient avec le corps grossier qui l'enveloppe des rapports tels qu'il reçoive et conserve les déterminations

durables de la vie présente qui sont le fondement de la personnalité des animaux dans la vie future ; que ce germe de l'avenir peut renfermer des organes nouveaux qui se développeront un jour ; qu'enfin , comme la perfection des âmes dépend du nombre et de la perfection des organes corporels , ces organes nouveaux sont le principe physique de la perfection future de l'animal.

Les animaux ne sont pas des êtres moraux , parce qu'ils ne réfléchissent pas ; ils ne réfléchissent pas , parce qu'ils ne peuvent revêtir leurs idées de signes arbitraires ; ils ne se servent pas d'un langage artificiel , parce que l'état actuel de leurs organes ne leur en permet pas l'usage. Mais que le germe de restitution des animaux renferme des organes qui les rendent capables de se servir des signes de convention et de généraliser leurs idées , aussitôt l'instinct fait chez eux place à la raison , ils s'élèvent jusqu'à la connaissance de Dieu , ils prennent la place de l'homme dans l'échelle hiérarchique des êtres ; des Newtons et des Leibnitz paraissent chez les singes ou les éléphants , des Perraults et des Vaubans chez les castors. Ou plutôt , la progression que nous remarquons aujourd'hui chez les animaux s'observera encore dans leur condition future. Chaque espèce s'élèvera vers la perfection en partant du point précis où elle est arrivée dans la vie présente , et montera d'un degré seulement dans l'échelle. L'animal le plus parfait remplacera l'homme et sera remplacé à son tour par l'espèce immédiatement inférieure , et toujours ainsi jusqu'au plus imparfait des animaux.

L'imagination se plaît à concevoir que dans cette autre vie les animaux déposeront leurs qualités malfaisantes, le tigre, par exemple, sa férocité; car il ne peut être dans les vues de la souveraine Bonté que le tigre ait pour destination dernière de s'abreuver de sang; par le développement de son germe incorruptible, il deviendra probablement aussi différent du tigre que nous connaissons que le papillon l'est de la chenille.

Ce passage de l'état actuel des animaux à une autre existence ne serait qu'une révolution toute naturelle, semblable à celle que Moïse nous décrit comme la première création du monde, dans son langage fondé sur l'apparence. Pourvu que Dieu ait une seule fois créé le monde, peu importe que ce soit plus tôt ou plus tard; Dieu, n'ayant pas de volontés successives, n'a pas créé pièce à pièce ce tout harmonique; il n'a pas fait une terre absolument nue et dépourvue d'habitants. Il a dû la peupler d'êtres dont nous ne concevons pas plus la forme que nous ne concevons celle des habitants de la lune, et qui sont devenus tels que nous les voyons, quand la terre a passé de ce qu'elle était alors à ce qu'elle est aujourd'hui par l'état intermédiaire de chaos. Combien le monde a-t-il subi déjà de révolutions, c'est ce que nous ignorons, et ce qui d'ailleurs ne nous importe pas; quel que soit le nombre de ces révolutions, Dieu, en créant une première et unique fois l'univers, a dû placer en lui la source de toutes les réparations que devaient exiger les révolutions futures; les individus des premières espèces détruites par la première révolution du

globe renfermaient des germes appropriés à une nouvelle existence, en sorte que, développant de nouveaux organes, ces germes ont naturellement repeuplé l'univers d'espèces nouvelles ; celles-ci renfermaient à leur tour autant de germes nouveaux et divers que le monde devait subir de révolutions successives et différentes, entre autres le germe d'un corps spirituel et glorieux. Ainsi le monde « aura été apparemment sous la forme de ver ou de chenille, il est à présent sous celle de chrysalide, la dernière révolution lui fera revêtir celle de papillon. » L'étude de l'ordre actuel de tous les êtres qui composent l'univers est une contemplation de la nature ; ces considérations philosophiques sur leur état futur sont une contemplation de la grâce. Ce serait en effet appauvrir l'univers et rabaisser la bonté et la puissance de Dieu que de condamner à une condition stationnaire tous les êtres de la nature, l'homme seul excepté. Le spectacle de l'univers est déjà magnifique quand on considère le présent, mais « combien devient-il plus ravissant encore, lorsqu'on le contemple avec les lunettes de la Palingénésie ? »

Un ordre admirable règne donc partout dans l'univers. D'espèce en espèce, et peut-être d'un individu à l'autre, la perfection organique et spirituelle augmente insensiblement, les êtres créés composent un vaste système hiérarchique dont les anneaux étroitement unis ne laissent entre eux aucun vide. Chaque être organisé, pris individuellement à quelque degré que ce soit de l'échelle, présente en lui-même une aussi belle harmonie que

le tout; créé avec le reste de l'univers, il se développe insensiblement depuis le commencement des choses; quelques révolutions qu'il traverse, quelques transformations qu'il subisse, il demeure toujours le même avec sa personnalité; comme il commence d'exister avec le monde, il ne finira pas plus que lui; une existence nouvelle attend tous les êtres organisés; et cette dernière et universelle révolution, par des moyens aussi naturels que les précédentes, les rendra, toujours identiques à eux-mêmes, mais glorieux et parfaits, à l'immortalité.

Ainsi l'univers est beau, et sage est son auteur. La raison peut-elle ne pas exalter aussi sa bonté, quand elle voit que tout conspire dans le monde au bonheur et au perfectionnement de chaque être, que la simplicité et la variété des moyens répondent à cette fin de la création? Au milieu de l'harmonie et de l'excellence de l'univers si nous croyons apercevoir quelques désordres et quelques maux, l'impie en conclut à l'empire du hasard ou à la malice de Dieu, mais le sage n'y voit qu'une lacune dans la science humaine et une conséquence de l'imperfection des créatures. Ces désordres et ces maux apparents ne naissent en effet que de la faiblesse de notre entendement et de l'excès de notre orgueil; l'homme s' imagine que le monde est fait pour lui seul; aussi tout ce qui ne contribue pas directement à son bonheur lui paraît être l'ouvrage nécessaire d'une cause aveugle ou méchante. « Mortel orgueilleux et ignorant! lève maintenant les yeux vers le ciel et réponds-moi : quand on retrancherait quelques-uns de ces luminaires qui pendent à la voûte étoilée,

les nuits en deviendraient-elles plus obscures ? Ne dis donc pas : les étoiles sont faites pour moi, c'est pour moi que le firmament brille de cet éclat majestueux. Insensé ! tu n'étais point le premier objet des libéralités du Créateur, lorsqu'il ordonnait Syrius et qu'il en compassait les sphères. » Au contraire, un atome, une idée entraient aussi essentiellement que l'homme lui-même dans la création du monde physique et intellectuel. Cette idée supprimée, cet atome anéanti, l'univers actuel eût fait place à un univers différent. Il n'y a d'autre mal dans le monde que l'imperfection des créatures, et ce mal est nécessaire, il est la condition de leur existence.

Nous pouvons concevoir, par exemple, qu'un nombre indéterminé de créatures était possible, entre lesquelles Dieu pouvait distribuer une certaine somme de sensibilité et d'intelligence, épuisée après ce partage. Tout être dans lequel la somme du bien l'emportait sur celle du mal pouvait être créé par Dieu, sans contredire sa bonté ni sa sagesse. Mais, au lieu de distribuer à tous ces êtres cette somme de sensibilité et d'intelligence une seule fois pour toutes, Dieu pouvait, pour augmenter la beauté de l'univers, les créer avec des facultés bornées d'abord qui dussent grandir par la suite en perfection, en sorte que le végétal fût au-dessous de l'animal, l'animal au-dessous de l'homme, l'homme au-dessous du chérubin. Si Dieu nous eût alors admis à son conseil et eût placé sous nos yeux toute la chaîne des êtres, aurions-nous pu dire qu'il fallait en retrancher le polype, parce

qu'il était plus imparfait que l'homme? Non, car il eût fallu retrancher l'homme moins parfait que les anges, et les anges eux-mêmes, pour réduire l'univers à la seule créature la plus parfaite de toutes. Mais tous ces êtres, retranchés selon nos conseils, n'eussent-ils pas d'autant plus justement réclamé l'existence, que les créatures les plus imparfaites sont la condition des plus parfaites, que les plantes sont faites pour les animaux, les animaux pour l'homme, l'homme pour les archanges; que, comme la contemplation des mondes inférieurs nous élève à la connaissance de Dieu, les anges contemplent de même dans notre monde l'architecte de l'univers? L'univers enfin est une machine si parfaite que le plus petit rouage est une partie essentielle du tout. Le mal physique, le mal moral, distingués ordinairement par les philosophes du mal métaphysique ou de l'imperfection nécessaire des créatures, ne sont donc que les conséquences de celui-ci. L'homme est tout ce qu'il devait être pour la place qu'il occupe dans le monde; retrancher ou ajouter quelque chose à l'homme, c'est lui faire jouer un autre rôle, c'est changer l'univers, c'est interdire à Dieu de créer, car il en serait d'un autre univers comme de l'univers actuel. L'homme est un être mixte; les deux substances qui le composent se limitent réciproquement; l'ignorance et l'erreur, la douleur et le péché résultent nécessairement de cette limitation réciproque de la chair et de l'esprit.

D'ailleurs, n'avons-nous pas pour absoudre la Providence et imposer silence à ces plaintes injustes,

la certitude morale de notre immortalité et du bonheur qui nous attend avec une perfection plus grande dans une vie nouvelle? Il est vrai que je n'ai aucune raison démonstrative de cette immortalité, mais, ici non plus qu'ailleurs, la sagesse et la bonté divines ne sont en défaut. Si l'imperfection actuelle de ma nature ne me permet pas d'être assuré par les seules forces de ma raison d'un avenir qui m'importe plus que ma condition présente, Dieu a choisi pour m'en instruire une autre voie. Souverain législateur de l'univers, il en a dans ce but modifié les lois; ces modifications sont le langage même du Créateur et le signe particulier de sa volonté : ce sont les miracles. Le vulgaire considère les miracles comme résultant d'un acte immédiat de la toute-puissance divine, et peut-être avec raison; pourquoi cependant supposer que Dieu intervienne sans cesse dans le temps et dans l'espace, pour modifier l'univers qu'il a une première et unique fois créé? Pourquoi les miracles ne rentreraient-ils pas dans l'ordre prédéterminé de la nature? Nous ne connaissons pas assez bien les lois de l'univers pour affirmer qu'il en soit ainsi, mais nous avons de puissantes raisons de le croire. Pour les prophéties, par exemple, puisque les déterminations de l'intelligence dépendent des mouvements imprimés aux fibres du cerveau, puisque chaque âme est unie à son corps depuis la création du monde, je puis concevoir « avec la plus grande facilité, que la sagesse suprême a pu préorganiser au commencement des choses certains cerveaux, de manière qu'il s'y trouverait des fibres dont les

déterminations et les mouvements particuliers répondraient dans un temps marqué aux vues de cette sagesse adorable. » L'électricité s'accumulera dans un corps pour le transfigurer ; les mouvements vitaux se rallumeront dans un autre pour le ressusciter ; des hommes, dont le cerveau aura été prédéterminé à fournir un jour à l'âme l'assortiment complet des mots d'une langue, deviendront tout d'un coup polyglottes ; un germe humain se développera de lui-même dans le sein fécond d'une vierge. Ainsi les miracles ne seront pas une suspension, mais une direction particulière des lois de la nature vers un but déterminé, et nous aurons une plus haute idée du Créateur, en pensant qu'il a tout préordonné par un acte unique de sa volonté, et qu'il n'y a qu'un seul miracle vraiment incompréhensible, celui de la création.

Cependant ces modifications des lois de la nature ne sont qu'une lettre morte, qu'il faut interpréter aux hommes ; elles ne sont que le signe d'une volonté divine qu'il faut expliquer. Un envoyé de Dieu a donc paru dans le monde, portant sa lettre de créance dans le miracle de sa naissance ; instruit directement des vues du Créateur par le Créateur lui-même, il nous a dévoilé l'avenir de l'humanité. Mais comme Dieu ne pouvait parler à tous les hommes et en tous les temps, comme ces faits extraordinaires ne pouvaient devenir le cours ordinaire de la nature, il faut, pour que je sois instruit aujourd'hui des volontés de Dieu, que je m'en rapporte aux témoins de ces miracles. De quelque façon que je considère leurs témoignages, ils sont marqués

du sceau de la vérité. Et l'évidence des faits accomplis devant tout un peuple, et la moralité des témoins, et la sublimité de la doctrine qu'ils annoncent, et le martyre qu'ils subissent en la confessant, et l'authenticité de la déposition écrite, et le succès étonnant de douze pécheurs qui répandent le Christianisme par toute la terre, tout enfin atteste l'origine divine de ces dogmes qui nous donnent la certitude de notre immortalité.

Donc, puisqu'une existence meilleure vous attend après la mort, puisque Dieu a changé le cours ordinaire de la nature pour vous la révéler, élevez dès à présent votre âme jusqu'à Dieu par la contemplation de l'univers, et « saisissez la vie éternelle! »

DEUXIÈME PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

« Charles Bonnet fut un grand naturaliste autant qu'un grand métaphysicien. Il a fait plusieurs applications directes de ses connaissances anatomiques à la psychologie ; et si, dans ces applications, il n'a pas été toujours également heureux, il a du moins fait sentir plus nettement cette étroite connexion entre les connaissances relatives à la structure des organes et celles qui se rapportent aux opérations les plus nobles qu'ils exécutent. » Tel est le jugement que le prudent Cabanis porte de Ch. Bonnet. Il le loue d'avoir cherché dans l'observation des organes la raison des opérations qu'ils accomplissent ; mais si, moins franc ou moins conséquent que Broussais, Cabanis n'osa jamais dire comme lui que l'âme est matérielle, que les faits psychologiques ne sont qu'une espèce particulière de faits physiologiques, il écrivait cependant « que le cerveau digère la pensée, comme l'estomac, les aliments ; » nous savons donc ce que signifie ce jugement, et quelle est la valeur de cet éloge. Ce qui flatte en effet Cabanis dans la psychologie de Bonnet, c'est que celui-ci aurait bien voulu se passer de l'âme humaine, c'est qu'ayant besoin d'un sensorium inétendu, d'une sorte de centre, où vinssent aboutir les nerfs

et les phénomènes physiologiques, contraint par conséquent de reconnaître, à son corps défendant, l'existence et la spiritualité de cette âme, il lui a du moins refusé tout ce qu'il pouvait lui enlever sans l'anéantir complètement, pour exalter le corps et sa perfection. Locke ne saurait prendre place dans les rangs des philosophes spiritualistes, parce qu'il prétend quelque part ne pas être certain que l'âme est spirituelle, puisqu'il conçoit que la toute-puissance divine ait pu donner à la matière la faculté de penser. Bonnet, qui cependant conçoit d'ordinaire une idée plus digne que Locke de la Divinité, va plus loin encore ; car, tout en niant que Dieu puisse changer l'essence de la matière, il ajoute que, si l'homme était tout entier matière, au lieu de nous croire abaissés, il faudrait plus que jamais admirer la puissance divine qui aurait donné à la matière l'intelligence et la raison.

Voilà ce qui nous fait rejeter la psychologie presque entière de Bonnet ; bien qu'il professe hautement la spiritualité de l'âme humaine, celle-ci n'est pour lui qu'une pièce indispensable, il est vrai, à l'existence et au jeu de la machine merveilleuse du corps humain, mais une pièce accessoire dont le rôle se réduit presque à la simple présence ; c'est une roue secondaire qui communique seulement aux différentes parties du tout le mouvement qu'elle reçoit elle-même d'ailleurs. Il peut ne pas sembler naturel de juger tout d'abord l'opinion de Bonnet sur la spiritualité de l'âme avant de lui demander compte de l'existence de celle-ci et de la manière dont nous en acqué-

rons la connaissance. Mais s'il n'est pas légitime de supposer avant tout que l'âme est spirituelle, qu'elle n'est rien dans le corps que le témoin de ses mouvements et l'exécuteur de ses ordres aveugles, s'il n'est pas rationnel de bâtir tout un système sur une hypothèse, la faute n'en est pas à nous qui devons éprouver la solidité des principes avant d'en examiner les conséquences. Or, cette hypothèse est en effet le principe unique de la psychologie tout entière de Bonnet ; il faut donc l'étayer au moins de quelques raisons. Ces raisons, nous les connaissons de longue main ; c'est l'éternel sophisme des sensualistes et des matérialistes, de Locke et de Condillac, de Cabanis et de Broussais : l'aveugle n'a point les idées des couleurs, ni le sourd celles des sons ; la maladie du cerveau altère le jugement ; la paralysie d'une portion de cet organe détruit le souvenir ; suspendez tout mouvement du corps, et vous suspendez toute pensée ; le corps exerce une grande influence sur l'âme, donc l'âme dépend entièrement du corps ; le jeu des organes matériels est la condition nécessaire de la pensée, donc toutes nos idées viennent des sens. Il faut être indulgent pour les hommes habitués à manier le scalpel et le microscope qui nient l'existence et l'action de ce qu'ils ne peuvent ni voir ni disséquer ; mais devons-nous louer davantage Bonnet de ce qu'il a su résister à l'entraînement de l'habitude et aux séductions d'une étude favorite, ou le blâmer plutôt de ce qu'ayant reconnu l'existence du principe immatériel de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté, il a

réduit l'âme au rôle de simple spectatrice des mouvements de son corps, tandis que « c'est lui seul qui reproduit les idées, qui les compare, qui les arrange, qui forme les raisonnements, imagine et exécute des plans de tout genre? » Le physiologiste, qui ne croit qu'à ce qu'il touche, peut se laisser prendre à d'aussi faibles arguments; mais le psychologue, qui reconnaît l'existence d'une âme spirituelle, comment ne répond-il pas à ce sophisme: Si l'aveugle et le sourd n'ont pas les idées des couleurs et des sons, c'est que l'œil et l'oreille sont les organes nécessaires de la vue et de l'ouïe, et, comme dit Cicéron, les fenêtres de l'âme, mais ni l'œil ne voit ni l'oreille n'entend; la maladie du cerveau altère le jugement, c'est que les mouvements du cerveau sont les occasions des pensées de l'âme, mais le cerveau ne juge ni ne raisonne; la paralysie d'une région de cet organe détruit le souvenir, c'est que la mémoire est attachée en ce monde à la vie du cerveau, mais il n'est pas vrai que la mémoire soit purement corporelle; suspendez les mouvements du corps, et vous supprimez toute pensée, c'est qu'il faut à toute faculté de l'âme comme à toute propriété de la matière, une occasion ou un mobile pour se répandre au dehors, à l'âme, pour sentir, un mouvement des organes, aux planètes pour graviter dans l'espace, la chiquenotte de Pascal; le corps exerce une grande influence sur l'âme, mais l'âme agit à son tour sur le corps; si vous concluez du premier de ces deux faits que l'âme dépend entièrement du corps, concluez aussi du second que le

corps est entièrement soumis à l'âme ; le jeu des organes est la condition nécessaire de la pensée , donc l'âme ne pourra sentir, penser ou vouloir qu'à l'occasion d'un mouvement de son corps ; mais il ne s'ensuit pas que toutes nos idées viennent des sens ?

Il faut d'autres faits que ceux-là, des observations plus attentives et des raisonnements plus rigoureux pour établir et que l'âme dépend entièrement du corps et que toutes nos idées viennent des sens. Lorsque Locke supposait, au commencement du second livre de son *Essai*, que l'âme est comme une table rase, au moins avait-il consacré déjà la première partie de son ouvrage à tenter de détruire les Idées innées de Descartes. Je ne pense pas sans doute que , si Locke avait connu le véritable rationalisme de Leibnitz et de Kant , s'il avait pu compléter la théorie des *Méditations* par le livre des *Nouveaux Essais*, s'il y avait pu lire le véritable sens du mot : idées innées, il se fût converti au rationalisme ; mais je vois au moins dans l'obscurité du rationalisme cartésien une excuse au peu de cas que Locke faisait de cette doctrine, et, dans le premier livre de son *Essai*, une tentative de réfutation sérieuse ; c'est alors seulement qu'il pense avoir ruiné le rationalisme, que Locke propose sa théorie , sinon déjà comme vraie, du moins comme plus vraisemblable et plus naturelle que celle des Idées innées. Mais quand Leibnitz a lutté corps à corps contre les doctrines sensualistes, quand les *Nouveaux Essais* sont restés sans réponse, quand d'une autre part on com-

prend aussi admirablement que Bonnet les grandes idées métaphysiques de Leibnitz, quand on veut comme lui déduire une cosmologie tout entière d'un ou de deux principes rationnels, je ne puis concevoir que l'on traite le rationalisme avec le dédain que Bonnet professe pour une aussi belle doctrine développée par d'aussi grands génies, et que, pour toute réfutation, on se contente de dire qu'il est désormais inutile de réfuter la théorie des Idées innées. C'est permettre qu'on en use de la même façon à l'égard du sensualisme ; c'est un procédé de réfutation trop expéditif et trop commode.

Cependant nous voulons juger Bonnet comme il demande à être jugé. « Si quelques conséquences odieuses étaient tirées de mes principes, dit-il, elles ne m'appartiendraient pas ; il est trop aisé d'extraire des poisons, il ne l'est pas assez de trouver les antidotes. » Nous ne retournerons donc pas contre le sensualisme la fin de non-recevoir que Bonnet oppose au rationalisme, et nous ne conclurons ni des principes hypothétiques de sa psychologie à la fausseté de sa doctrine, ni de l'égoïsme de sa morale à la malhonnêteté de ses pensées et de ses actes. Si Bonnet eût avancé seulement que le cerveau et tout le système nerveux sont l'organe, à l'aide duquel s'exercent toutes les puissances de l'âme, que la perfection ou la grossièreté de cet organe a la plus grande influence sur les opérations de l'esprit, que, différentes parties de l'encéphale remplissant des fonctions différentes suivant qu'elles sont la racine de nerfs différents,

l'âme doit par la maladie ou la paralysie de certaines régions du cerveau ou accomplir moins parfaitement certains phénomènes, ou devenir tout à fait impuissante à les produire, s'il eût avancé même que l'anatomiste assez habile pour connaître les fonctions spéciales de chaque faisceau de nerfs et en distinguer la perfection peut préjuger avec quelque assurance des qualités particulières d'un individu, de sa mémoire, de son imagination, de sa sensibilité, il eût posé les principes incontestables des rapports du physique et du moral, et les principes vraisemblables ou seulement possibles d'une phrénologie spiritualiste. Mais, au lieu de cette sage modération qui sait se contenir dans les limites d'une observation scrupuleuse ou d'une prudente conjecture, l'esprit de système l'entraîne dès le début bien au delà des faits et d'une induction légitime ; et il affirme, sans preuve aucune, que toutes les pensées, toutes les actions de l'âme ne sont que le résultat des déterminations de ses organes, que l'âme n'agit que par son corps et sur son corps, que celui-ci seul réduit l'âme en acte, que l'âme est une puissance ou plutôt une possibilité que le corps met en valeur ; il va même jusqu'à supposer qu'il pourrait bien n'y avoir aucune différence entre les âmes de tous les hommes, bien plus, des animaux et des végétaux, et que la seule diversité des corps organiques auxquels elles sont unies fait de chacune ou le grand génie de Newton et de Leibnitz, ou le principe stupide qui anime à peine l'huître et le polype, ou l'âme problématique d'une feuille et d'un brin d'herbe. En présence de

semblables assertions et de pareilles hypothèses jetées en avant comme le principe et l'introduction d'une doctrine philosophique, le lecteur étonné se demande si c'est là le langage d'un observateur curieux de la nature physique ou d'un faiseur d'utopies. On ne reconnaît pas en effet à ces paroles le naturaliste consciencieux qui condamne sa vieillesse à une cécité presque absolue pour supputer exactement le nombre des anneaux d'un ver ou décrire la forme d'un animal microscopique. C'est que Bonnet s'est plutôt appliqué à l'observation des animaux et des plantes qu'à l'étude de l'homme physique. Il a sans doute étudié dans les livres l'anatomie du corps humain, il a bien assisté une fois à la dissection d'un cadavre; mais il s'est complu surtout à admirer et à décrire les merveilleux travaux des plus industriels insectes. C'est là, je crois, qu'il faut chercher la raison de cette singularité d'un philosophe qui, démontrant de mille façons différentes que les phénomènes dont l'homme est l'auteur, ne sauraient être expliqués sans un principe immatériel, ravale ensuite cette âme, lui enlève toute attribution et ne lui accorde que l'existence.

Peut-être sont-ce l'orgueil et l'amour-propre qui font que l'homme a beaucoup de peine à accorder aux animaux une âme comme la sienne, sensible et intelligente sinon raisonnable, spirituelle sinon immortelle. A part le sceptique Montaigne qui, pour railler l'orgueilleuse humanité, feint de se croire le jouet de sa chatte, et l'égal tout au plus de l'oie qui se payane dans sa basse-cour, tous les phi-

losophes ont envié aux animaux ce qui pouvait les élever à nos yeux. Les uns en font de simples machines, les autres leur accordent une âme, mais une âme divisible et matérielle, et aiment mieux être inconséquents que de croire à la spiritualité de l'âme d'une huître ou d'un polype; ceux-ci leur donnent une âme immatérielle, mais la condamnent au néant après la mort de l'animal; ceux-là ne leur refusent une âme spirituelle ni pendant la vie ni après la mort, mais ~~la~~ plongent bientôt dans un sommeil qui lui fait perdre sa personnalité, ou la rappellent à la vie dans un corps nouveau, avec une personnalité nouvelle. Je ne sais pourquoi vous ferez facilement convenir à un homme qu'un singe, qu'un chien a une âme, tandis qu'il aura de la peine à en accorder une aux insectes et aux animaux microscopiques. Cependant, si l'industrie, qui apparaît dans les ouvrages des animaux, est le meilleur argument en faveur de leur intelligence, il semble que c'est aux insectes, à quelques espèces surtout que Dieu a prodigué ce trésor. Bonnet a admiré plus que personne l'industrie des plus petits d'entre les animaux; cette industrie eût été moins grande, peut-être l'eût-il attribuée à leur raison, tout au moins à leur intelligence; mais elle lui parut si merveilleuse qu'il lui fallut ne tenir aucun compte à l'abeille de la symétrie de ses gâteaux, à la chenille de la délicatesse de sa coque pour ne pas faire de celle-ci un tisserand habile, de celle-là un grand géomètre. Cependant les animaux ne sont pas des machines; comment alors expliquer leurs travaux? Par le nombre et la perfection de leurs

organes; l'abeille, la chenille ont une âme et aussi l'huître stupide; mais, tandis que le corps grossier de celle-ci est tout justement pourvu des organes nécessaires pour qu'elle ouvre et ferme sa coquille, la nature a déployé toute sa puissance et toute sa délicatesse dans la construction du corps de l'abeille; et c'est à la perfection de cette frêle machine qui renferme les organes les plus divers et les plus déliés, que l'abeille doit de nous paraître un savant géomètre et un animal ~~politique~~. Voilà donc Bonnet, amené par la double impossibilité de faire de l'animal une machine ou un être raisonnable, à célébrer l'influence toute-puissante du corps sur l'âme des animaux. La route est dès lors tracée, qui mène aux assertions que nous avons vues : de l'excellence de la machine organique, à laquelle elle est unie, dépend la supériorité de l'âme humaine; du jeu des organes résultent nécessairement les phénomènes de l'intelligence et de la volonté.

Sans daigner réfuter d'un seul argument le rationalisme, Bonnet établit ainsi comme première conséquence de la nature de l'âme et du corps, et du rôle qu'il leur fait jouer, que toutes nos idées, même les plus abstraites, dérivent des sens. Mais cette maxime commune aux philosophes sensualistes et diversement expliquée par Locke et par Condillac, reçoit aussi de Bonnet une nouvelle interprétation. [Si l'on se laisse prendre aux formes apparentes, on pourra conclure, en entendant Bonnet dire qu'il y a deux sources de nos idées, la sensation et la réflexion, qu'il adopte la théorie de l'*Essai sur l'entendement humain*; en lui voyant ouvrir suc-

cessairement les narines, les oreilles, les yeux de sa statue, on conclura qu'il est l'imitateur ou tout au moins le disciple de Condillac. On se tromperait également dans l'un et l'autre jugement : ni la Table rase, ni la Sensation transformée n'expriment la pensée de Bonnet. Ce n'est pas à dire que sa doctrine n'ait de grands rapports avec celles de Locke et de Condillac, mais s'il doit quelque chose à chacun d'eux, il tient plus encore de lui-même. Pour en juger sainement, il est nécessaire d'exposer en quelques mots le principe des théories de la Table rase et de la Sensation transformée.

L'âme de l'enfant qui vient au monde est pour Locke une table rase; toutes les idées que nous voyons plus tard gravées sur cette table, y sont imprimées par l'expérience. Celle-ci a un double objet : le monde extérieur et les opérations de l'esprit. Frappés diversement par les objets extérieurs, nos sens fournissent à notre âme différentes perceptions ou idées des qualités sensibles des corps; ces idées des qualités de la matière une fois imprimées dans l'entendement, celui-ci accomplit sur elles des opérations qui deviennent à leur tour l'objet de la pensée, lorsque l'âme se réfléchit sur elle-même. Le premier moyen de connaître est la sensation, le second, la réflexion. Toutes les idées qui peuvent être conçues par l'âme humaine ont nécessairement l'une ou l'autre de ces deux origines; mais toutes ne sont pas gravées immédiatement sur la table par l'expérience; il y en a qui sont formées par l'activité naturelle de l'esprit travaillant sur les idées acquises. Les pre-

mières sont simples, c'est-à-dire indécomposables, les dernières sont composées. Combinant les idées simples comme les lettres de l'alphabet, l'esprit forme toutes les idées possibles de modes, de substances, de relations, lesquelles épuisent toutes nos idées complexes. Ainsi l'entendement joue un double rôle dans la formation des idées ; ou bien il est une table rase qui reçoit passivement les idées simples, ou bien il est une sorte de machine à combinaisons qui, mêlant les idées simples, en forme les idées composées ; donc l'expérience est l'origine première de toutes nos idées, quelles qu'elles soient, simples ou complexes.

Si Locke niait l'innéité des idées, il admettait au moins l'innéité des facultés de notre âme ; et il eût été forcé d'accorder à Leibnitz cette simple addition à la devise du sensualisme : « Nisi ipse intellectus. » Condillac va beaucoup plus loin que Locke, car il prétend que non-seulement nos idées, mais nos facultés elles-mêmes ne sont pas innées, que nous devons et les idées et les puissances de notre esprit à la sensation toute seule et non pas à l'expérience en général, de sorte que les idées et les puissances de notre âme ne soient que des sensations transformées. Ainsi une statue de marbre, dont les seules narines sont ouvertes, sent une rose ; elle est alors une odeur de rose ; elle sent en même temps une autre odeur, elle devient deux ou plusieurs odeurs à la fois ; l'une de ces deux sensations est-elle plus vive que l'autre, la statue devient attention ; les sensations se succédant, l'une d'elles laisse-t-elle après sa disparition une impres-

sion plus profonde dans l'esprit que la sensation présente, la statue, tout en étant la sensation actuelle est en même temps la sensation passée, c'est-à-dire un souvenir ; la statue, étant à la fois attention à la sensation présente et attention à la sensation passée, devient comparaison ou jugement. Par une série de transformations successives de la sensation première, l'âme acquiert toutes ses idées et même toutes ses facultés.

Condillac rejette ainsi le « *Nisi ipse intellectus* » de Leibnitz, et fait dériver l'âme elle-même des sensations transformées, puisque l'âme n'est pour lui que la collection de nos sensations de toute espèce. La ligne qui sépare Locke et Condillac est bien marquée ; pour celui-ci nos sensations et nos facultés ne sont « qu'une série d'équations algébriques, » notre âme n'est que la somme de ces quantités ; pour celui-là toutes nos idées sont ou simples ou composées d'idées simples, comme les mots sont formés par les différentes combinaisons des caractères alphabétiques ; nos facultés sont des puissances innées dont quelques-unes exécutent ces combinaisons ; notre âme est le sujet inconnu qui soutient ces facultés.

Bonnet est plus franchement sensualiste que Locke. Locke en effet reconnaît qu'il y a deux sources de toutes nos idées simples : la sensation qui nous donne les idées des qualités de la matière, et la réflexion qui nous donne celles des opérations de l'esprit ; il est donc plutôt encore empirique que sensualiste. Mais quoique Bonnet nous dise aussi qu'il y a deux sources de toutes nos idées, la

sensation et la réflexion, sa pensée est très-différente de celle de Locke. La réflexion n'est pour lui qu'une sensibilité plus relevée; c'est cette application efficace des forces de l'esprit à un objet particulier que l'on appelle attention, et qui facilite la connaissance en facilitant l'abstraction; c'est le résultat immédiat de l'usage des signes arbitraires. La réflexion de Locke est synonyme de la conscience et s'oppose à la sensation; la réflexion de Bonnet est synonyme de l'attention et s'oppose à l'exercice involontaire de la sensibilité et de l'intelligence. D'un autre côté, Bonnet est moins exclusif que Condillac; car il admet lui aussi le « Nisi » « ipse intellectus » de Leibnitz; il prétend, il est vrai, faire dériver avec Condillac toutes nos idées, même les plus abstraites, de la sensation; mais il n'en fait pas autant de nos facultés. Si c'est une hypothèse toute gratuite de la part de Bonnet que d'avoir établi comme fondement de toute sa doctrine l'existence de deux principes, l'un matériel, l'autre spirituel, de deux substances véritables, le corps et l'âme, dont le premier fournit à la seconde l'occasion d'exercer les puissances innées qu'elle possède, il faut convenir aussi que cette première supposition répand une bien grande clarté sur tout son système, et qu'on désirerait bien souvent une pareille lumière dans les doctrines de Locke et de Condillac, d'autant plus que le principe n'en est pas moins hypothétique. Quel est en effet le sens de ces mots : « Supposons qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une table rase, » et de celui-ci : « Nous imaginâmes une statue organisée

intérieurement comme nous, et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées? » Si l'on entend par ces paroles que, suivant Locke, au corps humain est unie une âme immatérielle, combien on sera étonné d'entendre plus tard Locke lui-même affirmer que nous ne connaissons rien des substances, qu'elles ne sont pour notre esprit qu'un je ne sais quoi, dont la seule habitude nous persuade l'existence. Si l'on suppose que Condillac donne à sa statue un esprit distinct de son corps, un principe réel de ses actions, combien cette explication paraîtra-t-elle erronée, quand nous lirons plus tard dans le *Traité des Sensations* que le moi, l'âme humaine n'est autre chose que la collection de nos sensations, en sorte que, revenant sur nos pas, il nous faudra concevoir que la statue de Condillac avant sa première sensation n'avait ni âme, ni sensibilité, ni puissance aucune, et que tout devait naître du contact d'une rose avec les narines de la statue. Nous n'avons avec Bonnet aucune de ces incertitudes, et si le principe du système est une hypothèse, le reste du moins n'en détruit pas le fondement. Cette différence essentielle constatée entre la doctrine de Bonnet et l'empirisme de Locke ou le sensualisme de Condillac, il faut aussi reconnaître que le premier ne procède pas dans l'exposition et le développement de ses idées autrement que Locke et surtout que Condillac. Si diverses en effet que soient les trois hypothèses de la table rase de Locke, de la statue purement matérielle de Condillac, et de la statue animée de Bonnet, elles ont toutes trois cette première res-

semblance que ce sont des hypothèses. L'entendement humain présente un double objet d'étude : l'histoire de l'état actuel de cet entendement et l'histoire de ses états antérieurs; la première est séparable de la seconde, mais la seconde ne l'est pas de la première; car c'est par l'observation de l'état actuel de l'esprit humain qu'on peut constater l'existence, le nombre et la nature des idées qu'il renferme, en un mot recueillir tous les documents d'une histoire de son état primitif. Il est naturel d'attendre de la part d'un philosophe empirique dans l'exposition de son système une méthode tout expérimentale qui, sans jamais spéculer sur des principes métaphysiques, sans jamais construire d'hypothèses, marche appuyée sans cesse sur l'observation des faits; or, cette attente, si légitime qu'elle soit, n'est remplie par aucun de ces trois philosophes. Ce n'est pas une histoire qu'ils racontent, c'est un roman qu'ils inventent, encore ce roman n'a-t-il point la forme d'une histoire. Je comprendrais à la rigueur qu'un philosophe, remontant le cours des ans par le souvenir, et complétant par l'observation de ses semblables les lacunes de sa mémoire, prit l'homme à son berceau, comme Rousseau, son Emile, qu'il épiât les manifestations premières de ses sensations intimes, qu'il attendît le jour où la nature ouvre les yeux de l'enfant, qu'il recueillît le premier balbutiement de ses lèvres, la première lueur de sa raison. Mais un traité didactique, où l'auteur toujours en scène nous expose en son propre nom, comment on peut expliquer la formation de toutes nos idées sans

revenir à des principes innés, est l'œuvre d'un esprit spéculatif et non d'un psychologue. La statue de Condillac et de Bonnet ne ressemble à l'homme à aucune époque de sa vie, non plus que le *Traité des Sensations* et l'*Essai analytique*, à une histoire. J'aime mieux Buffon qui nous décrit les impressions du premier homme après la création. L'homme de Buffon est mûr, sans avoir passé par l'enfance, mais c'est le premier homme, tel que la Genèse nous le représente au sortir des mains de Dieu, tandis que la statue ne ressemble ni à moi, ni au premier homme. Pour étudier la nature, le philosophe s'arroge le droit de la simplifier, mais il n'a pas celui de la dénaturer.

L'hypothèse de la statue une fois admise, Bonnet, comme Condillac, approche une rose des narines de celle-ci. Les ouvrages d'histoire naturelle et de métaphysique qu'a composés Bonnet sont enrichis en idées ingénieuses et hardies pour que nous ne lui contestions pas le mérite de s'être rencontré avec Condillac dans la supposition de la statue, d'autant plus que ce n'est là que la forme extérieure et par conséquent indifférente de son système; mais l'usage que chacun d'eux fait de cette hypothèse est différent. Si Condillac a l'avantage d'avoir conduit sa statue par tous les degrés de la sensibilité, l'odorat, le goût, l'ouïe, la vue, le toucher jusqu'à la condition d'un être raisonnable, tandis que Bonnet se borne à lui donner le premier sens et le troisième, et lui ouvre ensuite d'un seul coup toutes les voies de la sensibilité, celui-ci a l'avantage d'être net et précis, tandis que Condillac

est obscur et confus. Dès le premier mot, nous en trouvons la preuve. « Si nous présentons une rose à la statue, dit Condillac, elle sera, par rapport à nous, une statue qui sent une rose ; mais, par rapport à elle, elle ne sera ~~que~~ l'odeur même de cette fleur. » La statue de Condillac n'est pas, par rapport à moi, une statue qui sent une rose, car je ne sais ce qu'est cette statue, je ne sais comment elle peut sentir une odeur ; je cherche à percer le voile qui obscurcit la pensée de Condillac, peut-être jusque dans son esprit, et je ne vois dans sa statue autre chose qu'un corps organisé à l'intérieur comme mon propre corps, dont une enveloppe de marbre paralyse tous les sens, excepté le seul organe de l'odorat. Un esprit intérieur n'anime point cette statue ; car mon âme est la collection des sensations que j'éprouve. Si donc j'approche une rose des narines de cette statue, avant d'admettre, avec Condillac, que la statue est à mon égard une statue qui sent une rose, à l'égard d'elle-même l'odeur de cette fleur, il doit m'expliquer clairement comment cette sensation se produit en elle. Je ne vois encore que de la matière dans cette statue ; est-ce ~~la~~ matière qui sent ? que Condillac l'avoue franchement, et nous verrons alors s'il nous répugne de penser que la matière puisse sentir ; ou qu'il le nie formellement, et alors nous donnerons une âme à sa statue, et nous conviendrons que, sans décider encore si la statue est par rapport à elle-même une odeur de rose, elle est à notre égard un être mixte, dont l'âme éprouve une sensation que fait naître en elle, de quelque façon que ce soit, le contact d'une rose

avec un organe déterminé de son corps. Quelle que soit l'explication de Condillac, qu'il fasse sentir la matière, ou qu'il donne à sa statue une âme spirituelle, que cette pensée soit fausse ou qu'elle soit vraie, au moins ~~nos~~ idées seront claires, et nous sortirons de l'incertitude perpétuelle où l'ambiguïté du mot : statue, jette notre esprit. Je préfère le matérialisme avoué de Broussais qui proclame bien haut que sentir est une fonction de la matière organisée, que la pensée est un phénomène résultant de l'irritabilité ou plutôt de l'excitabilité du cerveau ; à cette théorie bâtarde de Condillac, qui n'a pour elle ni l'élévation du spiritualisme, ni même la clarté d'un grossier mais sincère matérialisme. Non-seulement je ne trouve pas dans Bonnet cette obscurité de la pensée, qui trahit chez Condillac un matérialiste honteux de sa doctrine, et n'osant la révéler tout à fait, sans la déguiser entièrement, mais la spiritualité de notre âme ou du moins de l'âme de la statue y est établie comme une vérité incontestable. Les particules émanées de la rose ébranlent les nerfs olfactifs, l'ébranlement se communique jusqu'aux extrémités cachées du cerveau ; jusque-là cependant il n'y a pas eu de sensation. Sans prétendre décider entre l'Harmonie préétablie, les Causes occasionnelles et l'Influence physique, Bonnet affirme que l'âme seule est capable de sentir, et qu'elle sent l'odeur de la rose soit à l'occasion du mouvement excité dans le cerveau, soit en conséquence immédiate de ce mouvement. C'est donc à lui et non pas à Condillac que nous pouvons accorder que la statue est à

notre égard dans ce premier instant une statue dont l'âme sent l'odeur de la rose, parce que les particules de cette fleur agitent ses nerfs et son cerveau. Mais quel est l'état de la statue par rapport à elle-même? Condillac et Bonnet répondent unanimement qu'elle est une odeur de rose et rien au delà. L'approbation que Maine de Biran donne à Condillac de ce qu'il a mieux compris que Locke que, si l'esprit humain est à sa naissance comme une table rase, le premier mouvement des organes ne peut produire en lui un double phénomène, une sensation et la conscience de la sensation, cette approbation doit s'appliquer également à Bonnet; il est vrai qu'il faudra lui appliquer aussi le blâme que Maine de Biran se hâte d'ajouter à l'éloge : plus tard, il sera impossible à la statue qui s'est identifiée avec la première sensation de se distinguer des sensations suivantes. Il me semble que Maine de Biran aurait dû être plus sévère encore; car cette première assertion de Condillac et de Bonnet marque leurs doctrines tout entières du sceau de l'impuissance : la contradiction. En effet, « par rapport à elle, dit Condillac, la statue ne sera que l'odeur même de la fleur; » « elle se représente, dit Bonnet, une odeur de rose; » puisqu'elle s'identifie avec l'odeur de la rose, puisqu'elle est, par rapport à elle-même, cette odeur et rien d'avantage, elle a donc conscience d'elle-même, c'est donc elle-même qu'elle voit dans la sensation et non pas la sensation toute seule; si elle était bornée à la seule sensation de la rose, elle ne se représenterait rien, selon Bonnet, elle ne serait rien par rap-

port à elle-même, selon Condillac ; ce qui prouve l'impuissance du sensualisme qui ne peut faire un premier pas sans se contredire.

Puisque la statue n'est qu'une odeur de rose et rien davantage, il est évident qu'elle est tout entière à cette sensation. Cette sensation exclusive est l'attention pour Condillac, et « l'attention à une odeur agréable, c'est jouissance ; » la statue éprouve déjà du plaisir, parce qu'elle est attentive à une sensation unique. La statue de Bonnet marche plus lentement à la perfection que celle de Condillac, et cela est naturel. La sensation de l'une se transforme, Condillac nous en a prévenus, et nous verrons en effet des transformations merveilleuses ; la sensation de l'autre demeure ce qu'elle est ; les sensations s'ajoutent en son âme aux sensations, elles ne subissent pas de métamorphose. L'odeur de la rose demeure donc pour la statue de Bonnet odeur de rose ; elle n'est, par conséquent, ni attention, ni plaisir. Il faudra qu'une sensation nouvelle succède à la première, ou que celle-ci augmente ou diminue d'intensité, c'est-à-dire cède la place à une sensation plus forte ou plus faible, pour que la statue jouisse ou souffre ; car il n'y a pas de plaisir ni de douleur absolue, le plaisir n'est qu'un mieux être, la douleur qu'un moins bien être ; le moins bien être ou la douleur naîtra de la comparaison de la sensation présente avec une sensation passée ; de ce moins bien être naîtra le désir, et du désir, l'attention. Au contraire, la statue de Condillac est attentive avant de jouir, jouit avant de comparer ; le désir chez elle n'enfante pas l'attention,

mais l'attention, le désir. Bonnet nous paraît encore ici conserver l'avantage de la clarté et aussi de la vraisemblance, puisqu'on ne saurait dire de la vérité dans une semblable hypothèse. Car, sans parler de toutes ces transformations de la sensation première que rien ne légitime, voyons-nous quelque rapport entre l'odeur de la rose et l'attention que Condillac en prétend faire sortir ? On a souvent comparé l'âme humaine à un théâtre où elle remplit à la fois le rôle d'acteur et la place de spectateur, accomplissant les phénomènes et en ayant en même temps conscience. Condillac a nié cette duplicité de phénomènes au premier moment, il la nie encore jusqu'à l'instant où la mémoire fournira à sa statue le souvenir du passé. En ce premier instant, il n'y a donc qu'une seule sensation dans l'âme de la statue : l'odeur de la rose ; l'acteur est en scène, mais il n'y a point de spectateur qui le contemple ; si nous supposons que cette odeur se transforme en attention, il faudra supposer aussi que l'âme quitte le rôle d'acteur et descend de la scène pour prendre la place du spectateur, car l'attention est le propre de celui-ci ; mais, en admettant cette transformation vraiment complète, si la sensation devient attention, la sensation n'est plus ; or, si je puis concevoir à la rigueur un spectacle sans spectateur, je ne puis me figurer un spectateur sans spectacle. L'âme est attentive, dit Condillac, mais à quoi est-elle attentive ? Si c'est à l'odeur de la rose, voilà déjà un double phénomène, ce dont il nie formellement la possibilité ; de plus, il n'y a pas eu transformation de la sensation, puis-

que la sensation subsiste. Cette attention elle-même se transforme en jouissance ou en souffrance ; « car, dit Condillac, si la capacité de sentir est tout entière à une odeur agréable, c'est jouissance, et si elle est tout entière à une odeur désagréable, c'est souffrance. » Le raisonnement est plus qu'évident, il est naïf ; ce que Condillac devait prouver, ce n'est pas que la statue doit jouir, si elle est tout entière à une odeur agréable, c'est que cette unique sensation est nécessairement agréable ou désagréable à la statue ; cela prouvé, on lui eût accordé sans contestation que la statue jouit ou souffre. Les premiers phénomènes qui s'accomplissent dans la statue de Bonnet sont autrement distincts et ordonnés. Les particules émanées de la rose ébranlent son organe, l'âme de la statue sent l'odeur de la fleur ; quelles que soient la vitesse et la violence, la lenteur et la douceur de cet ébranlement, l'âme qui n'a pas encore été excitée par d'autres mouvements n'en éprouve ni plaisir ni souffrance ; mais que le mouvement vienne à augmenter d'intensité, cette modification dans l'ébranlement de l'organe sera la cause ou l'occasion d'une modification dans l'âme de la statue, elle sera mieux ou moins bien, sans avoir eu la conscience d'être bien ou mal dans l'instant antérieur, la jouissance et la souffrance n'étant que des états relatifs et nullement absolus. Cette différence entre l'intensité des deux mouvements cérébraux fait naître dans l'âme de la statue un nouveau phénomène ; comme elle possède des puissances véritables, si elle est moins bien, elle est excitée par la souffrance à réagir sur les fibres

du cerveau, dont naguère l'ébranlement modéré lui a procuré un plaisir qu'elle ne soupçonnait pas alors, pour en ralentir le mouvement; si elle est mieux, le plaisir la détermine à réagir encore sur ces fibres pour en accélérer ou en augmenter l'ébranlement et rendre ainsi sa jouissance plus vive. Cette aspiration vers le mieux être est le désir, et l'effet de ce désir, c'est-à-dire l'effort de l'âme sur les fibres du cerveau, c'est l'attention, phénomène volontaire tout à fait différent de la sensation. C'est une supposition gratuite, il est vrai, que celle qui sert de base à la doctrine de Bonnet, que l'âme n'agit que sur son corps et en conséquence des déterminations qu'elle en reçoit; mais, cette supposition admise, il faut reconnaître que les phénomènes se succèdent dans la statue suivant un ordre logique sinon naturel; car où l'hypothèse remplace la réalité, on ne peut plus exiger que la conséquence et non la vérité dans les idées. La nature même de l'attention est parfaitement comprise par Bonnet, si ce n'est qu'il prétend que l'action volontaire de l'âme s'applique toujours aux organes matériels; l'attention est bien en effet une application volontaire des forces immatérielles de l'âme à un objet déterminé.

La statue de Condillac devient successivement mémoire, parce que l'odeur ne s'évanouit pas entièrement, aussitôt que la rose cesse d'agir sur son organe; comparaison et jugement, parce que son attention se partage entre la mémoire et l'odorat, c'est-à-dire entre le souvenir de la sensation passée et la sensation présente; imagination, lorsque

la mémoire lui retrace une sensation passée avec tant de force qu'elle lui paraît présente ; elle contracte l'habitude de se souvenir, de comparer, de juger par la répétition des mêmes actes. Que la statue devienne comparaison et jugement, cela est incompréhensible sans doute, ce n'est cependant qu'une transformation nouvelle qui n'est ni plus ni moins absurde que la première transformation de l'odeur en attention. Mais que la statue devienne mémoire, voilà qui mérite une explication. Le souvenir est de deux espèces : il y a d'abord la continuation non interrompue d'une sensation conservée jusque dans l'instant présent ; il y a ensuite le rappel d'une sensation complètement évanouie. Pour le premier phénomène, on comprend que la sensation puisse se conserver là où elle se produit, dans l'organe ou dans l'âme, ce que Condillac aurait dû nous apprendre clairement une fois pour toutes. Quant au second, comment se fait-il que la sensation évanouie soit rappelée ? Où se conserve-t-elle jusqu'à son rappel ? Dans l'âme ou dans le corps ? Ce n'est pas dans l'âme, dit Condillac, et nous le croyons sans peine, car l'existence de cette âme est au moins problématique ; c'est-elle dans le corps ? Pas davantage. Lorsqu'un mouvement commence à l'organe et se transmet jusqu'au cerveau, la statue éprouve une sensation ; lorsque le mouvement commence au cerveau et se continue jusqu'à l'organe, la statue croit avoir une sensation qu'elle n'a pas ; mais lorsque le mouvement commence et se termine au cerveau, la statue se souvient d'une sensation qu'elle a eue.

Est-ce là une explication satisfaisante du souvenir ? Sans parler de l'impossibilité matérielle qu'un mouvement suive une marche rétrograde, et, commençant au cerveau, se continue jusqu'à l'organe, non pour le mouvoir, mais pour exciter une sensation dans l'âme, ni de la confusion que fait Condillac entre une sensation que l'on croit éprouver et que l'on n'éprouve pas, ce qui est également impossible, et la sensation trompeuse mais réelle d'un objet absent, un mouvement qui commence et se termine au cerveau ne peut produire dans l'âme autre chose qu'une sensation nouvelle. Il y a deux choses en effet dans le souvenir : la présence d'une sensation déjà éprouvée, et la connaissance que cette sensation n'est pas nouvelle mais qu'elle se produit pour la seconde fois. Otez cette condition indispensable du souvenir, et une même sensation se représentant mille fois à l'âme lui paraîtra mille fois nouvelle. C'est ce que Condillac n'a pas compris, et ce qui rend le souvenir impossible, à la statue. La statue de Bonnet a des sensations bien plus distinctes et bien mieux expliquées. Bonnet a compris en effet qu'il y a deux choses dans le souvenir, que la sensation passée doit conserver quelque part, pour qu'elle se représente à l'âme comme une sensation déjà produite une première fois, non comme une sensation nouvelle. Et comme il est fidèle à cette maxime : que tout ce qui se passe dans l'âme résulte immédiatement des déterminations du corps, il a placé le principe de la distinction que fera l'âme entre une sensation nouvelle et la sensation reproduite ou le souvenir,

dans une différence entre le mouvement des organes qui fait naître pour la première fois une sensation en elle, et celui qui lui rappelle une sensation passée. Bonnet a donc senti la difficulté, il a même essayé de la résoudre; il n'a pas encore réussi, et sa statue n'aura pas non plus le souvenir de ses sensations passées. En effet, puisque le mouvement d'une fibre mue pour la seconde fois n'est pas semblable au premier ébranlement d'une fibre vierge, l'âme de la statue n'éprouvera pas sans doute deux sensations identiques à la suite de ces deux mouvements cérébraux, mais le mouvement qui ébranle une fibre pour la seconde fois, quelque différent qu'il soit de celui qui l'a ébranlée une première, n'aura jamais la puissance de faire reconnaître à l'âme que la sensation qu'il excite actuellement en elle est semblable à celle qu'elle a déjà éprouvée, si l'âme n'a encore présente la sensation passée en même temps que la sensation actuelle. Donc il est impossible que la mémoire soit, comme le veut Bonnet, purement corporelle. S'il se fût borné à dire que la conservation du mouvement dans une fibre ou la modification matérielle de cette fibre résultant d'un premier ébranlement, est une condition nécessaire pour que l'âme se rappelle une sensation passée et ne confonde pas une sensation reproduite avec une sensation nouvelle, il n'eût rien avancé que de légitime et de certain. Mais autre chose est de dire que la conservation, quelle qu'elle soit, des impressions matérielles dans le cerveau est la condition du souvenir, autre chose de prétendre que la

mémoire est toute corporelle. En constatant l'insuccès, il faut constater aussi la tentative sérieuse qu'a faite ici Bonnet d'une explication du souvenir.

La statue de Condillac devance toujours celle de Bonnet. Aussitôt que deux sensations sont à la fois présentes à leur esprit, soit deux odeurs nouvelles, soit une odeur nouvelle et une odeur rappelée, les deux statues comparent ces deux sensations, c'est-à-dire jugent. Mais la statue de Condillac compare et juge du premier coup comme elle fera plus tard ; l'habitude de comparer rendra ses jugements plus faciles, elle ne les rendra pas plus parfaits. L'éducation de la statue de Bonnet se fait plus lentement. Car, tant qu'elle n'a pas l'usage de la parole, d'où dépend la réflexion, ses jugements ressemblent plutôt aux consécutions que Leibnitz attribue aux animaux qu'aux jugements des hommes ; la statue qui compare peut être assimilée à une balance qui, sollicitée par deux poids inégaux, incline vers le plus lourd ; deux odeurs affectent à la fois la statue, elle sent plus vivement l'une, et l'autre plus faiblement ; son jugement se borne à sentir différemment ces deux odeurs. Bonnet ne comprend pas sans doute beaucoup mieux que Condillac la nature du jugement, comme nous le verrons plus tard, mais il faut lui savoir gré de la lenteur de ses procédés.

La statue sent, se souvient, juge et désire ; il est important de savoir si tous ces phénomènes sont des actions ou des passions. Condillac nous dit bien quelque part que c'est l'âme qui sent, mais

pouvons-nous croire à une simple assertion, quand elle contredit le principe même de son système? Il ajoute ailleurs que la statue est active quand elle renferme en elle la cause de ses sensations, passive, quand cette cause lui est extérieure; elle agit donc quand elle se souvient, parce que le mouvement qui produit la sensation commence au cerveau et se continue jusqu'à l'organe; elle pâtit au contraire quand elle éprouve une sensation nouvelle, parce que c'est la fleur qui imprime le premier ébranlement à son organe. N'y a-t-il pas là une contradiction évidente, qui résulte de la perpétuelle confusion de l'âme et du corps de la statue? S'il est convenu que c'est l'âme, quelle qu'elle soit, qui sent et non pas le corps, s'il est vrai qu'elle est passive quand la cause de la sensation lui est extérieure, elle est passive quand elle se souvient, car le corps est extérieur à l'âme, et Condillac nous a dit que le souvenir diffère de la sensation actuelle en ce que le mouvement qui produit le premier dans l'âme commence au cerveau, tandis que le mouvement qui produit la seconde commence à l'organe. On peut dire de la contradiction et de l'erreur ce qu'on a dit du scepticisme : quand elles ont pris pied dans un système, elles l'envahissent tout entier. Ici encore Bonnet est plus conséquent, et plus près de la vérité. La sensibilité est pour lui une branche de l'activité; nous ne pouvons douter que ce ne soit l'âme de la statue qui sente et non pas son corps; et même il est si vrai que l'âme est active quand elle éprouve une sensation quelconque, que, lorsqu'il observe le peu de rapport qui

existe entre un mouvement organique et une sensation, Bonnet se persuade que, toute dépendante qu'est l'âme des déterminations de son corps, le mouvement organique est plutôt l'occasion seulement que la cause des sensations de l'âme. Cependant on a peine à s'expliquer comment Bonnet concilie cette activité tout intime qui ne s'épanche pas au dehors, que l'âme exerce sur elle-même, avec sa maxime favorite : l'âme n'agit que sur son corps et par son corps. Il a senti lui-même la contradiction, mais l'esprit de système l'emporte aussi chez lui, et plutôt que de modifier tant soit peu le principe sur lequel repose toute sa doctrine, il élude la difficulté en disant simplement que si la sensibilité est une branche de l'activité, l'activité véritable est celle que l'âme exerce sur son corps.

Si l'on tire la conséquence rigoureuse des pensées de Condillac sur l'activité, il en faut conclure que tous les phénomènes qui s'accomplissent dans la statue sont passifs, puisqu'ils ont tous leur principe et leur cause hors de l'âme, dans les organes; mais si nous l'écoutons lui-même, nous devons faire une exception pour le désir et la volonté; pour le désir, parce qu'il est l'action même des facultés, ce qu'on ne comprend pas, puisqu'il n'y a jusqu'ici que des phénomènes et point de facultés; pour la volonté, parce qu'elle n'est qu'un désir absolu. Cette volonté de la statue est-elle libre? Non, pas du moins dans le *Traité des Sensations*; car le désir est essentiellement fatal; le mot de liberté n'est pas même écrit une seule fois dans tout l'ouvrage. Mais dans la Dissertation qui le suit, oui, la statue est

libre, sa volonté n'est plus en effet un désir absolu, puisqu'au contraire elle dompte les désirs. Quelle est donc sa nature? Il nous est impossible de le soupçonner. Si, passant par-dessus toutes ces contradictions, et renonçant à deviner quelle est la nature de la volonté, nous cherchons en quoi la liberté consiste, la pensée de Condillac devient alors plus claire et en même temps plus vraie, à part quelque confusion, qui n'est cette fois que dans les mots et non dans les idées, entre le pouvoir de faire et celui de vouloir. Nous pouvons prendre comme l'expression la plus rigoureuse de la pensée de Condillac, les paroles suivantes : « La liberté consiste dans des déterminations qui, en supposant que nous dépendons toujours par quelque endroit de l'action des objets, sont une suite des délibérations que nous avons faites ou que nous avons eu le pouvoir de faire. » Ici la critique est désarmée, et Condillac, heureusement infidèle à ses principes, surmontant quelques hésitations et quelques embarras de langage, exprime en termes clairs et précis l'essence véritable de la liberté.

Cette fois, si la rigueur des déductions de Bonnet n'est pas encore en défaut, du moins sa pensée s'éloigne bien plus que celle de Condillac de la vérité, et perd sa clarté habituelle. Locke, traitant de la liberté, commence par jouer sur les mots et demande comment la volonté qui est une puissance pourrait être libre, c'est-à-dire posséder à son tour une autre puissance, la liberté; puis, écartant cette discussion, il conclut que la liberté consiste dans le pouvoir d'exécuter le choix qu'on a fait. Bonnet,

lui aussi, trouve que tous les philosophes qui l'ont précédé n'ont fait que divaguer sur cette question ; la liberté ne consiste pour lui ni dans la réflexion, ni dans la suspension du jugement, ni dans l'indifférence, ni dans le choix, mais dans l'exécution de nos volontés, c'est-à-dire dans l'action que l'âme exerce sur les organes de son corps. L'homme sain et fort est libre en proportion de la soumission de ses organes à sa volonté ; le paralytique au contraire n'est pas libre ; la statue fait acte de liberté, quand, agissant sur ses fibres par l'attention, elle augmente l'intensité de la sensation présente. Mais si la statue est libre, parce qu'elle exécute ses volontés, elle n'est pas pour cela un être moral. Une pareille doctrine renverserait toutes les idées de vice et de vertu, de moralité et d'indifférence que notre raison conçoit, si, à la fin de cette discussion sur la liberté, on ne s'apercevait que Bonnet, s'emparant du mot liberté dans un sens tout particulier, se complait à réfuter Descartes et Condillac, qui ne l'entendent pas comme lui, pour retourner ensuite à la question, c'est-à-dire à la volonté, qui est à juste titre, aux yeux de Bonnet, l'équivalent de notre mot liberté, dont une fausse interprétation a causé cette fâcheuse équivoque. Pour lui c'est la volonté qui s'oppose à la nécessité ou à la contrainte, la liberté s'oppose à l'impuissance ; peu nous importent les mots, pourvu que nous nous entendions sur la nature des choses. Nous ne chercherons donc pas la nature du libre arbitre (ce mot eût levé toute équivoque) dans la liberté, mais dans la volonté de la statue. Bonnet nous expose

ici bien à son insu une théorie que nous connaissons déjà, le déterminisme de Leibnitz, avec quelques modifications insignifiantes qui ne dénaturent pas le fond de la doctrine.

Disons d'abord que cette conformité de la doctrine de Bonnet sur la volonté avec celle de Leibnitz, dont la psychologie n'a guère de rapport avec l'*Essai analytique*, s'explique bien naturellement par les deux raisons suivantes : premièrement, le déterminisme, ou la destruction complète du franc arbitre, n'est-il pas la conséquence rigoureuse de ce principe de notre philosophe, que les phénomènes de l'âme sont dans une dépendance absolue des déterminations du corps ? Ensuite, s'il est une doctrine psychologique qui soit unie d'une solidarité plus étroite avec la théodicée d'un système quel qu'il soit, n'est-ce pas une théorie de la volonté ? La théodicée de Bonnet a tant de rapports avec celle de Leibnitz, que cette même conformité devait exister dans la pensée de ces deux philosophes sur la nature de la volonté. Deux choses constituent la liberté, suivant Leibnitz : la spontanéité et le choix, le choix, c'est-à-dire l'intelligence de l'agent et la contingence de l'acte. Mais il y a deux grands principes de la raison, le principe de contradiction et celui de la raison suffisante ou déterminante ; du premier résulte cette définition du contingent : cela est contingent dont le contraire n'implique pas contradiction ; du second découle ce caractère de la liberté, qu'elle n'est point indifférente, que tout acte libre contingent est déterminé par quelque raison suffisante, mais non nécessité. Les con-

ditions de la liberté sont dans l'homme : la spontanéité, car l'âme humaine est essentiellement une force; l'intelligence, car l'âme humaine est raisonnable; la contingence de ses actes, car le contraire n'en implique pas contradiction. Donc l'homme est libre, et sa volonté n'est pas indifférente; elle a besoin d'une raison déterminante pour agir; sollicitée, si cela était possible, par plusieurs motifs d'égale force, elle s'abstiendrait; ce qui la détermine infailliblement, c'est le meilleur.

Leibnitz confond la raison suffisante et la raison déterminante, c'est là le vice de sa doctrine; il faut une raison suffisante de nos actions, c'est-à-dire qu'il nous faut des motifs d'agir; nous trouvons ces motifs dans l'intelligence, dans la sensibilité, en nous et hors de nous; il faut une cause déterminante de nos actions; cette cause déterminante c'est l'activité même de notre âme, c'est cette spontanéité que Leibnitz a si bien mise en lumière; elle est donc tout entière en notre âme et non dans les motifs extérieurs qui sollicitent notre volonté. Ce n'est qu'une subtilité que cette distinction que fait Leibnitz entre un acte infaillible dont le contraire n'implique pas contradiction, et un phénomène dont le contraire est contradictoire, entre une nécessité morale et une nécessité métaphysique. Il n'y a qu'une nécessité qui fait tantôt la vérité des axiomes dont le contraire est contradictoire, tantôt l'existence actuelle d'un possible dont le contraire est possible aussi en lui-même, mais contradictoire si on le rapporte aux circonstances données. Le déterminisme de Leibnitz c'est la fatalité. L'origine

de cette erreur est dans la méthode vicieuse qu'a suivie Leibnitz, demandant à la raison quelle doit être la liberté divine et humaine, au lieu d'observer dans la conscience quelle est réellement la nature du libre arbitre, pour s'élever ensuite à la connaissance de la liberté divine.

Bonnet achète une plus grande rigueur dans sa doctrine au prix de l'erreur première qui en est le fondement. Si rien ne s'accomplit dans l'âme qu'en conséquence du jeu des organes, la volonté de la statue ne saurait être indifférente ; elle doit être nécessairement soumise à la sensibilité, dont les déterminations résultent immédiatement des ébranlements du cerveau. Non-seulement la volonté de la statue ne peut être indifférente, mais il est encore nécessaire qu'elle obéisse au motif le plus puissant, c'est-à-dire au désir le plus violent. Je ne sais pourquoi Bonnet cherche, lui aussi, à déguiser le fatalisme qui résulte de ses principes, en faisant consister la volonté dans la préférence ou le choix d'une manière d'être entre plusieurs autres. Il est vrai que ce choix est infailliblement conforme au meilleur réel ou apparent ; mais il faut que le choix existe, pour qu'il n'y ait pas contrainte ; un seul motif ne suffit pas non plus, il faut que plusieurs motifs se présentent simultanément à la volonté, sans quoi elle serait contrainte par cela même qu'un seul motif la solliciterait. Remarquez que le plus puissant motif a beau l'emporter infailliblement (Bonnet va même jusqu'à dire nécessairement), le choix n'en subsiste pas moins, tandis qu'il y a contrainte dès qu'un seul motif se présente. Vous croyez

peut-être que la raison en est qu'un seul motif se présentant, il n'y a pas d'hésitation, de délibération possible pour la statue. Il n'en est rien ; la délibération est le sceau d'une créature imparfaite ; moins on délibère, plus on fait preuve d'intelligence et de raison. De même on peut ne pas délibérer faute de raison, ce qui n'empêche pas l'animal d'avoir une volonté véritable et non contrainte. Enfin, si vous dites que l'âme de la statue est déterminée par le motif le plus puissant, et déterminée infailliblement ou nécessairement, croyant détruire ainsi jusqu'à l'apparence du libre arbitre, Bonnet croira encore le conserver tout entier, en vous accordant que les déterminations de l'âme sont nécessaires, pourvu que ce soit l'âme elle-même qui se détermine nécessairement, et non pas le motif qui la détermine. De cette sorte, la volonté de l'homme ne sera jamais contrainte, puisque jamais le motif qui commande les déterminations de la volonté ne saurait agir à sa place. C'est bien là, à peu de chose près, la doctrine de Leibnitz ; cette volonté, que Leibnitz et Bonnet attribuent à l'homme et à la statue, n'est que l'action d'un instrument qui, poussé par la main de l'ouvrier, accomplit des effets que la main qui le conduit ne pourrait accomplir à sa place ; c'est l'activité, la spontanéité substituée à la liberté. La volonté, ainsi conçue par Bonnet, ne diffère pas du désir ; en effet, il nous dit que la volonté n'est qu'une passion violente, et la passion, un désir extrême. Si, dans le *Traité des Sensations*, Condillac eût analysé la nature de la volonté conséquemment à ses principes, au lieu d'oublier

ceux-ci pour composer sur de nouveaux frais sa Dissertation sur la liberté, nous n'y aurions pas lu certainement une doctrine différente de celle de Bonnet; le fatalisme est une conséquence rigoureuse du sensualisme.

Nous avons vu jusqu'à présent les deux statues sentir, se souvenir, désirer, vouloir, etc., c'est-à-dire éprouver des sensations différentes et accomplir quelques phénomènes résultant de ces sensations; nous ne les avons pas encore vues penser. Cependant, depuis l'instant où Condillac et Bonnet leur ont présenté une rose, ils sont persuadés qu'elles pensent. Pour eux en effet sentir et penser ne sont qu'une même chose; les sensations sont des idées d'une espèce particulière. De là cette facilité avec laquelle Condillac transforme les sensations en jugements et en raisonnements; de là cet accent de parfaite sincérité avec lequel Bonnet avance que le plaisir et la douleur qu'éprouve la statue sont les premières idées qu'elle acquiert. Singulière confusion contre laquelle ils devaient être en garde l'un et l'autre! Au premier instant de son existence, la statue est une odeur de rose et rien davantage. Condillac et Bonnet ont compris tous deux que, si toutes les modifications de l'âme de la statue sont la conséquence des déterminations de son corps, la première de ces modifications devait être simple. La statue est donc une sensation, ou une odeur de rose, et non pas une odeur, plus l'idée de cette odeur. Cette duplicité de phénomènes ne saurait exister au premier instant dans son âme; et si elle n'est pas au premier instant, elle

ne sera pas davantage plus tard. En admettant le principe de la transformation, on ne conçoit pas en effet qu'au second instant la première sensation se transforme en idée ; ce serait une idée sans objet, à moins qu'au lieu de se transformer simplement, la sensation ne se dédouble, et, demeurant sensation, ne devienne en même temps l'idée de cette sensation. Si l'on nie avec Bonnet de semblables métamorphoses, si l'on veut que tout phénomène de l'âme soit produit par un mouvement du cerveau, jamais non plus l'idée de la sensation n'entrera dans l'esprit de la statue, si elle ne s'y trouve déjà au premier instant. Car je conçois bien dans le cerveau de nouveaux mouvements qui produiront dans l'âme des sensations nouvelles, mais je n'en conçois aucun qui puisse y faire naître l'idée de ces sensations. Locke peut être inconséquent lorsqu'en admettant ce principe : « Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu, » il reconnaît cependant que la réflexion, au premier instant de l'existence de l'âme humaine, conçoit l'idée de la sensation elle-même ; mais, cette première inconséquence une fois admise, il ouvre ainsi la porte à toutes les idées de la conscience. Il est encore vrai que, dans son *Philalèthe*, Bonnet nous dit qu'il n'est pas possible de ne pas juger à chaque instant que l'on sent, que l'on veut, etc., et que c'est là ce que les philosophes appellent la conscience ou l'aperception ; mais sa statue n'est pas moi ; ce que je puis faire et ce que je fais, sa statue ne peut pas toujours le faire ; l'un est la nature et la vérité, l'autre une hypothèse et une erreur. Je

veux bien admettre la conscience et les idées qu'elle me donne, mais il faudra renoncer alors à l'hypothèse de la statue et à tout le système, pour y substituer l'âme humaine et la réalité. Ce que Condillac dit de Buffon s'applique parfaitement à Bonnet et à Condillac lui-même : ils mettent plus souvent la statue à leur place, qu'ils ne se mettent à la sienne.

• Il faut donc ajouter la conscience à la sensation pour que l'âme acquière toutes les idées de ses propres opérations ; aussi, dans l'énumération que fait Condillac des idées que possède la statue, ne voyons-nous pas figurer les idées de ses propres facultés, de ses propres phénomènes. Condillac fait tous ses efforts pour expliquer la génération de nos facultés, pour faire plus que Locke ; mais d'expliquer comme lui l'origine de nos idées, il s'en inquiète peu. Sa statue sent, se souvient, juge, compare, sans savoir ce que c'est que sentir, comparer, se souvenir. Celle de Bonnet n'acquiert toutes les idées de ses opérations, que si on lui suppose une conscience qu'elle ne peut avoir sans changer complètement de nature. Il faut admettre aussi que sentir et penser ne sont qu'une même chose, pour qu'elle possède quelque idée que ce soit, et en particulier les idées des objets qui affectent ses organes. Or, penser n'est pas sentir ; et il ne faut rien moins que la transformation magique de Condillac pour expliquer la présence d'une seule idée dans l'esprit de sa statue ; quant à celle de Bonnet, elle est condamnée par lui à un éternel sommeil.

Quelles sont cependant les idées que sont cen-

sées avoir acquises les statues de Condillac et de Bonnet, douées du seul organe de l'odorat, quelque inconséquence qu'il y ait à ce qu'elles en possèdent aucune. Ce sont les idées du plaisir, de la peine, de l'unité répétée un nombre indéfini de fois, du possible, de l'impossible, de la durée, du passé, de l'avenir, de sa personne, de son moi, selon Condillac. Voilà celles qui, par leur clarté sans doute ou leur nécessité, sont les premières richesses de la statue. Le même philosophe qui avance qu'une science n'est qu'une langue bien faite, que le langage est la condition nécessaire de la mémoire, du jugement et du raisonnement, admet ensuite que sa statue, privée de tous les sens, le seul odorat excepté, est capable de former les idées abstraites et générales de plaisir et de peine. Cette même statue, qui ne sait ce qu'est un objet, un phénomène, une substance, ajoute un nombre de fois indéfini l'unité à elle-même, probablement l'unité abstraite, car elle ne peut compter deux ou trois odeurs, ou fleurs, sans avoir une idée des objets qu'elle multiplie. Elle connaît encore le possible et l'impossible, et cependant elle ne sait ni ce que c'est qu'une cause, ni ce que c'est qu'un effet. Elle a les idées de la durée, du passé, de l'avenir avant de savoir qu'elle existe; enfin elle a l'idée de sa personne ou de son moi qu'elle se représente comme la collection des sensations qu'elle éprouve ou que sa mémoire lui rappelle, malgré la double impossibilité qu'il y a, d'une part à ce que la statue qui sent, sans avoir conscience de ce qu'elle sent, qui est d'abord une odeur, puis une autre, puis une

troisième, se représente elle-même à elle-même de quelque façon que ce soit, ce qui suppose un sujet pensant en dehors de la collection de ces phénomènes; d'une autre part, à ce qu'elle ait l'idée de son moi, sans avoir en même temps celle de ce qui n'est pas elle ou du non moi. Les idées que possède la statue de Bonnet sont à peu près les mêmes que celles de la statue de Condillac. Outre les idées de ses propres opérations que lui donne une conscience impossible, elle possède les idées du plaisir et de la douleur, de la durée présente et future, de sa personnalité. Seulement, toujours plus lente à se former que celle de Condillac, la statue de Bonnet ne conçoit ni notions, ni idées générales; elle a l'idée du plaisir, c'est-à-dire qu'elle éprouve un certain plaisir; cette sensation toute déterminée est la seule idée qu'elle ait du plaisir et de la peine; pour s'en former une idée générale, une notion, il lui faudrait parler et réfléchir. Il en est de même de toutes ses autres idées; elles sont identiques à ses sensations, particulières et déterminées comme elles. On se demande alors comment la durée, le passé, l'avenir sont sentis; les choses qui durent peuvent être senties par l'âme, c'est-à-dire l'affecter agréablement ou péniblement; mais la durée elle-même ne peut s'adresser qu'à la raison, elle n'a aucune prise sur les sens. Enfin la statue de Bonnet a l'idée ou le sentiment de sa personnalité; mais elle ne peut pas dire : moi; elle n'a pas la notion réfléchie de sa personnalité, tant qu'elle n'a pas la parole; cette personnalité consiste seulement dans l'enchaînement de ses idées les unes aux autres par

le souvenir. L'homme qui parle et qui réfléchit peut abstraire le sujet et la cause de ses facultés et de ses phénomènes et concevoir ainsi le moi comme un être distinct, comme une substance ; mais la statue n'est pas capable encore de concevoir une personnalité si élevée ; sa personnalité actuelle est toute phénoménale, comme celle de la statue de Condillac, avec cette différence , que le moi véritable de la statue de Bonnet n'est pas tel qu'elle le conçoit présentement, qu'il y a sous cette collection de sensations enchainées, une véritable substance, dont plus tard elle acquerra l'idée par la réflexion et le langage.

Les deux statues n'ont pas toujours des idées simultanées ou successives, mais toujours isolées ; celle de Condillac juge et raisonne ; celle de Bonnet juge aussi, elle ne raisonne pas encore. Pour toutes deux juger c'est comparer. Sans poser ici de nouveau cette question péremptoire : comment ce jugement réfléchi ou purement sensible , exprimé ou tacite : je suis, peut-il résulter d'une comparaison ? nous demandons au moins, si l'âme peut être occupée d'une idée , d'une sensation dont elle n'ait pas conscience, c'est-à-dire dont elle ne juge qu'elle existe, si par conséquent il ne faut pas de deux choses l'une, ou que les idées, les sensations , les éléments du jugement , en un mot , préexistent isolés et indépendants à ce jugement premier, sans que l'âme en ait conscience, ce qui est contradictoire , ou que ce jugement soit immédiat, c'est-à-dire ne résulte pas d'une comparaison antérieure , ce qui ruine d'un seul mot la théorie de Condillac

et de Bonnet. Cette brève réfutation vaut également et pour les jugements réfléchis de la statue de Condillac et pour les consécutions animales de celle de Bonnet. Mais nous avons encore à constater ici la supériorité de la doctrine du second, qui tient toujours à la lenteur et à la circonspection de sa marche. N'est-ce pas en effet une contradiction que la statue de Condillac qui n'entend ni ne parle, qui est bornée au seul sens de l'odorat, porte des jugements réfléchis, fasse des raisonnements presque aussi parfaits que ceux de Condillac lui-même? Condillac ne devait-il pas attendre, comme Bonnet, pour accorder cette puissance à sa statue, qu'il lui eût ouvert les oreilles et délié la langue? Pourquoi donc attribuer au langage une si grande puissance, si sa statue est capable de se passer du langage, de généraliser, de déduire sans le secours des signes? Bonnet est plus conséquent avec lui-même; il attend que sa statue ait le sens de l'ouïe pour lui permettre de réfléchir et de raisonner; il nous montre comment les sons de la voix, devenant pour elle signes de ses sensations par une alliance naturelle et sensible, lui rendent l'abstraction plus facile en rendant son attention plus efficace. Entraîné par l'exemple de Condillac, qui prétend que si les animaux ne raisonnent pas comme les hommes, c'est qu'ils n'ont pas l'usage de la parole, Bonnet affirme quelquefois que si les animaux parlaient, nous verrions des Vaubans parmi les castors et des Newtons chez les singes; mais rappelé à une raison plus saine par les ridicules excès d'Helvétius, il fait un retour sur lui-même, il ne donne plus à l'usage des

signes la puissance d'engendrer la réflexion , il en fait seulement une condition nécessaire à l'exercice de celle-ci , il ne dit plus que les animaux ne raisonnent pas , parce qu'ils n'ont pas le langage, mais qu'ils n'ont pas le langage, parce qu'ils sont incapables de raisonner, qu'en vain Dieu remplacerait au pied du cheval le sabot qui le termine par la main du singe ou de l'homme , si la raison du sabot demeurait dans l'âme de cet animal.

Nous avons lieu de regretter que Bonnet n'ait pas poursuivi jusqu'au bout son hypothèse, qu'il n'ait pas donné successivement à sa statue après l'odorat, l'ouïe toute seule, puis ces deux sens à la fois, puis le goût, la vue, le toucher séparément, enfin tous ces sens réunis. Avec sa marche tardive et prudente et les observations développées dont il l'éclaire, le sensualisme eût gagné en vraisemblance, le rationalisme eût rencontré dans cette doctrine un adversaire plus vigoureux peut-être, mais plus facile à combattre, et une victoire sinon plus complète, au moins décisive et incontestable. Au lieu de cela, Bonnet ne nous montre sa statue faisant usage de l'organe de l'ouïe qu'aussi peu de temps qu'il est nécessaire pour que les noms de la rose, de l'œillet et de quelques autres fleurs se lient dans sa mémoire aux sensations que ces objets font naître en son âme. Il est vrai que l'âme de la statue ouverte à toutes les impressions du dehors, sentant à la fois par tous les sens, n'aura, dit-il, qu'une vie plus complète et des sensations plus nombreuses, n'accomplira que des opérations plus parfaites, sans

jamais rien produire de nouveau; mais nous serions curieux de voir comment certaines idées, telles que celles de la substance, de la cause, de la matière, de l'infini sont acquises par elle, comment elle forme certains jugements, et connaît certaines vérités générales, telles que les principes que nous appelons justement ou non les principes rationnels. Condillac au moins avait achevé son hypothèse, il avait mené sa statue, trop vite encore sans doute pour le spectateur et pour elle-même, jusqu'à l'état d'un homme doué de tous ses sens, capable de recevoir les impressions du dehors et même d'aller au-devant. C'est là ce qui donne à la statue de Condillac et à sa doctrine une grande supériorité sur celles de Bonnet. Mais quelle distance n'y a-t-il pas entre Locke et ces deux philosophes? Locke est bien en effet leur maître, non-seulement pour leur avoir fourni le principe du sensualisme, mais parce qu'ils n'en ont pas tiré tout ce que Locke, bien qu'antérieur à tous deux, en avait fait sortir.

Quel est le but de toutes ces hypothèses? C'est de prouver que toutes nos idées, même les plus abstraites, dérivent des sens. Condillac, pour avoir voulu dépasser ce but, ne l'a pas même atteint. Il a prétendu montrer que non-seulement nos idées, mais toutes nos facultés sont renfermées dans une première sensation, et il n'est pas parvenu à tirer de nos sensations nos idées les plus importantes. Bonnet, plus raisonnable et moins ambitieux, a sans doute répandu une lumière plus grande sur les premières propositions du sensualisme, mais à peine a-t-il entrepris la tâche qu'il l'a aussitôt aban-

donnée, laissant à Locke toute la responsabilité mais aussi toute la gloire de sa doctrine. Aucun homme sensé ne peut préférer les tourbillons de Descartes à l'attraction universelle de Newton; mais la complète adhésion que la raison donne à la vérité n'exclut pas le respect et l'admiration que l'on doit à un grand génie et à une sublime erreur. De même c'est aux idées innées de Descartes, au rationalisme de Leibnitz et de Kant que nous nous attachons comme à la vérité, mais nous n'en admirons pas moins la conception puissante et l'habile exposition de la doctrine de Locke, quand nous la comparons aux hypothèses inférieures ou plutôt aux ébauches incomplètes de Condillac et de Bonnet. Les idées des qualités de la matière et des opérations de l'esprit, celles de la substance spirituelle et matérielle, de la cause et de l'effet, de l'infini, de Dieu, la formation de nos jugements, de nos raisonnements, la cause de nos connaissances et de nos erreurs, tout cela est expliqué par Locke; c'est une hypothèse sans doute et une hypothèse souvent erronée, mais c'est un ensemble harmonieux et un système complet.

Il faut donc demander compte à Bonnet de toutes les idées que possède notre intelligence, et que nous n'avons pas vues naître dans sa statue, de tous ces principes dont nous attribuons la connaissance à la raison, et que sa statue ne possédera jamais ou qu'elle devra composer elle-même. Le parallèle cesse entre la statue de Condillac et la sienne, puisque celle-ci est devenue tout d'un coup un homme véritable, tandis que celle-là doit s'animer

peu à peu et n'arriver que par degrés à jouir d'une existence pleine et entière.

Tant que la statue de Bonnet était privée du sens de l'ouïe, en lui supposant même tous les autres sens, elle n'était capable d'acquérir que des idées sensibles; dès qu'on lui accordera l'usage des mots, elle aura des notions, c'est-à-dire des idées réfléchies, parce que le mot, signe d'une sensation, permettra à l'âme de réagir par l'attention sur les fibres de cette idée, d'en rendre ainsi le mouvement plus violent et plus rapide, et par conséquent plus claire l'idée qui en résulte. C'est par ce moyen que la statue acquerra toutes les idées dont elle est privée jusqu'ici et que n'ont pu lui donner immédiatement, réunis ou séparés, les sens de l'odorat, du goût, de la vue et du toucher; telles sont les idées réfléchies de la cause, de la substance, de l'âme, du moi, des corps, de Dieu. C'est par ce moyen qu'elle raisonnera et exécutera toutes les opérations qu'il est permis à l'homme d'accomplir.

Il faut reconnaître que Bonnet se fait des idées plus justes que Locke et Condillac de la cause, de la substance, de l'esprit, du moi, de la matière. Il reste à savoir si elles sont plus facilement et plus naturellement formées par l'âme de sa statue, qu'elles ne sont acquises par celle de Condillac ou qu'elles ne s'impriment sur la table rase de Locke. Suivant Locke, nous observons soit en nous, soit hors de nous, qu'une chose commence d'exister à l'instant précis où une autre chose opère; le résultat de cette expérience est que nous

appelons cause la chose qui opère, effet, celle qui commence d'être à la suite de l'opération de la première ; les idées de cause et d'effet sont des idées de relation. Expliquer ainsi l'idée de cause, c'est la dénaturer. Lorsque j'observe deux phénomènes consécutifs, le seul rapport que je puisse percevoir entre eux, c'est celui de la succession, bien différent de celui de la causalité. Si le fait de la succession suffisait pour que nous pussions en conclure que le phénomène antérieur est la cause du suivant, je devrais appeler cause de l'instant qui va suivre l'instant précédent. La confusion que fait ici Bonnet entre deux rapports bien différents, celui de la succession et celui de la causalité, résulte de cette fausse maxime, que la cause est toujours antérieure à l'effet. Les deux idées de cause et d'effet sont corrélatives ainsi que les objets qu'elles représentent ; un effet sans cause est une contradiction, mais une cause sans effet n'est pas moins contradictoire. Pour Condillac, il n'y a pas de cause dans le monde, ou du moins sa statue n'a pas cette idée ; elle ne voit que des phénomènes ; il n'y a pour elle que des faits dans l'univers. Si quelque cause existait, loin de produire les effets, elle leur serait postérieure et engendrée par eux, comme nos facultés par nos phénomènes. Bonnet croit à l'existence de causes véritables, et il en donne probablement les idées à sa statue, bien qu'il ne le dise pas ; la cause est pour lui « ce qui a en soi le principe de l'action, » et l'effet, « ce qui résulte immédiatement de l'action. » A part cette erreur qu'il partage avec Locke, que la

cause est nécessairement antérieure à l'effet, cette idée de la cause, de l'effet et de leur rapport est vraie de tous points. Mais comment l'acquérons-nous ? Bonnet ne dira pas comme Locke « que l'habitude de voir certaines choses se succéder immédiatement est la véritable origine de l'idée que je me forme de la cause et de l'effet, » ni comme Hume et Condillac « que cette idée n'est qu'une erreur de mon entendement qui transforme de pures apparences en vraies réalités. » Il ne peut douter de la réalité de ses actions, il sent intimement qu'il peut mouvoir et qu'il meut son corps ; et de ces actions dont il a conscience, il déduit la notion générale de la cause et de l'effet. Cette pensée est obscure, et, de quelque façon qu'on l'interprète, elle est ou erronée ou contradictoire au reste du système. Signifie-t-elle que, sentant intimement que je suis la cause productrice de mes actes, j'acquiers directement par la conscience l'idée d'une cause déterminée, celle que je suis, et que, plus tard, au lieu de ne voir dans le monde matériel que des phénomènes, je conçois l'existence d'une cause qui les produit ? C'est alors une observation exacte des phénomènes psychologiques ; mais nous demanderons ce qu'est cette conscience dans un système où toutes nos idées résultent du mouvement des organes, où la statue, au premier instant de son existence, est une odeur de rose et rien davantage, c'est-à-dire une statue qui sent une rose, sans avoir l'idée de cette odeur ; pourquoi dans maint écrit et particulièrement dans le chapitre qui suit les passages ci-

tés plus haut, il avance que nous n'observons directement que des effets et que partout les causes échappent à notre observation. Nous demanderons encore de quel droit il conçoit l'existence d'une cause productrice de tous les effets qu'il observe dans le monde matériel, s'il n'est pas assuré de la vérité de ce principe : tout phénomène suppose nécessairement une cause qui les produise ; et, s'il en est assuré, nous lui demanderons enfin comment sa statue le possède, comment elle l'a acquis directement, ou comment elle l'a formé. Le vrai sens de la pensée de Bonnet n'est-il pas plutôt que nous ne voyons partout que des faits, mais que par le raisonnement nous rapportons à nous-mêmes, comme à leur cause, les faits que nous observons en nous-mêmes, et à des causes cachées mais réelles ceux que nous observons au dehors ? Alors nous demanderons encore s'il n'est pas nécessaire que nous voyions directement une cause agir et produire des effets, pour acquérir l'idée de la cause, que nous connaissions la vérité du principe universel de causalité, pour rapporter des phénomènes que nous voyons à des causes qui nous échappent. Car, si je ne suis pas certain de la vérité de ce principe, je ne verrai en moi-même et dans le monde que des phénomènes qui se succèdent, sans causes et sans effets ; et, pour le former, si les forces de mon esprit, unies aux données de l'expérience, sont insuffisantes, à plus forte raison le seront-elles, réduites à elles-mêmes, puisque l'expérience ne me donne pas le premier fondement de ce principe, l'idée de

cause. De tout cela il faut conclure que Bonnet se fait une juste idée de la cause, mais que sa statue n'en peut avoir aucune, que, puisque nous avons cette idée, nous la devons à la conscience, qui n'est qu'une inconséquence dans la doctrine de Bonnet, que, puisque nous reconnaissons la vérité du principe de causalité, et que ni l'expérience, ni les seules forces de notre esprit ne peuvent le former, nous le tenons immédiatement d'une puissance supérieure, de la raison.

Il en est de la substance comme de la cause dans les différents systèmes de Locke, de Condillac et de Bonnet; ce dernier seul s'en forme une juste idée, et c'est l'avantage qu'il a sur les deux autres philosophes. L'idée de la substance est encore pour Locke une idée composée; nous observons qu'un certain nombre d'idées se présentent toujours ensemble à notre esprit, c'est pourquoi nous supposons qu'il existe quelque sujet inconnu qui soutient les puissances que ces idées nous représentent. Mais pourquoi cette supposition? Qu'y a-t-il de commun entre cette présence simultanée de certaines idées dans mon esprit et l'existence d'un je ne sais quoi? De ce que l'idée de l'étendue est toujours accompagnée de celles de la figure et de la mobilité, je ne dois pas conclure qu'il y a quelque substratum, inconnu du reste, mais étendu, figuré, mobile; car rien ne me dit que la simultanéité de ces idées ne soit pas un effet purement physique de ma mémoire, ou de l'association des idées si bien observée par Locke. Si l'idée de la substance se formait ainsi, je verrais des substances

partout où, par un effet si fréquent de l'association des idées, je réunirais constamment dans mon esprit un certain nombre d'idées simultanées, ce qui n'arrive jamais ; l'expérience, qui devrait avoir tant d'autorité aux yeux de Locke, contredit son hypothèse. Et quand même je ne pourrais attribuer qu'à une cause extérieure cette apparition simultanée et constante de certaines idées dans mon esprit, c'est-à-dire quand les puissances dont mes idées simples sont les représentations marcheraient en effet constamment unies dans la réalité, comme leurs idées dans mon intelligence, je ne serais pas contraint pour cela de former l'idée d'un je ne sais quoi, qui soutint ces puissances ; car pour quelle raison ce je ne sais quoi serait-il plus nécessaire pour supporter toutes ces puissances réunies que pour les supporter séparément ? Si je ne puis concevoir l'étendue, la figure, la mobilité sans supposer l'existence d'un substratum qui les soutienne, je demande pourquoi je concevrai la couleur ou quelque qualité que ce soit sans supposer aussi l'existence de ce substratum ; en un mot, pourquoi la collection de plusieurs qualités supposerait-elle plutôt l'existence d'un je ne sais quoi qu'une seule qualité ? Ou l'homme peut vivre sans former jamais l'idée d'aucune substance, ou il la formera aussitôt qu'il percevra quelque idée simple. Mais quand nous formerions ainsi une pareille idée, elle ne représente pas ce que nous entendons par une substance, par l'âme humaine ou la matière en particulier. Un corps n'est pas à nos yeux une sorte de lien qui unit entre elles toutes les propriétés de la

matière, ni une âme, le lien qui unit l'intelligence, la sensibilité, et la volonté, quelque chose enfin dont nous ne pouvons rien affirmer, pas même l'existence, car ce que nous supposons exister pourrait bien ne pas être. Une substance est un être véritable dont nous affirmons l'existence, que nous concevons nécessairement comme étant le fond même de tous les attributs dont les sens ou la conscience nous donnent les idées; et nous concevons que l'existence de cet être est aussi nécessaire pour expliquer celle d'une seule puissance que celle de plusieurs attributs réunis ou séparés. Locke ne se fait donc pas une juste idée de la substance, et n'explique pas non plus comment cette idée, quelque fausse qu'elle soit, peut entrer dans notre esprit. Pour Condillac, il devait être plus loin encore que Locke de la vérité; pour lui, il n'existe aucune substance, l'idée que nous en avons représentée, non pas un être réel, mais la collection des phénomènes que nous percevons; nous pouvons bien nous tromper, il est vrai, au point d'imaginer encore quelque chose sous ces phénomènes et ces qualités, que nous appellerons substance, mais qui n'existera pas en réalité. Aussi la statue n'aura-t-elle jamais une idée semblable; « ces choses ne sont sensibles qu'au tact des philosophes. »

Bonnet au contraire se forme une idée très-exacte de la substance, mais il n'en explique pas encore l'origine d'une manière satisfaisante. Pour être conséquent avec les principes de sa doctrine, il devait nier que nous pussions connaître immédiatement quelque substance que ce fût; et en effet si

nous concevons l'idée de quelque substance, si nous sommes assurés de l'existence de notre âme, si nous avons lieu de croire qu'il y ait hors de nous une substance matérielle, c'est, selon Bonnet, grâce au raisonnement. L'âme ne nous révèle qu'indirectement son existence; à plus forte raison son essence et sa nature nous échappent, puisque nous n'acquérons directement que des idées sensibles. Nous avons au moins les idées des phénomènes qui s'accomplissent en notre âme; or, de même que nous rapportons par le raisonnement ces effets à une cause, ainsi nous concevons qu'une substance existe, à qui les facultés, causes de ces phénomènes, appartiennent, cette substance c'est l'âme ou le moi. La statue, tant qu'elle était incapable de raisonner, n'avait que le sentiment de sa personnalité, elle n'en avait point la notion réfléchie, parce qu'elle n'avait pas l'idée de substance. Mais dès qu'elle acquiert cette idée par le raisonnement, il lui suffit d'abstraire cette substance ou cette cause de ses attributs et de ses effets, pour former la notion réfléchie de son moi, en considérant cette substance et cette cause isolément. Une fois mis en possession de cette idée, nous concevons par le même raisonnement des substances nouvelles. Ainsi parce que les sensations que nous éprouvons ne dépendent pas de nous, nous en rapportons la cause à des objets extérieurs, à des substances matérielles, à des corps; mais nous ne pouvons pas être assurés de leur existence comme nous le sommes de la nôtre, parce que les couleurs sont en nous, parce que toutes nos perceptions et nos

sensations ne sont que des modifications de notre âme, parce que les idées que nous avons des qualités de ce que nous appelons les corps ne sont que relatives à nos manières d'être. Aussi l'idéalisme de Berkeley est-il une doctrine irréfutable. Cependant si l'existence des corps n'est pas certaine à nos yeux comme celle de notre âme, au moins est-elle infiniment vraisemblable. Quoi qu'il en soit de l'existence de la matière et de la nôtre, ne pouvons-nous rien connaître de la nature de l'âme et de celle du corps? Pour l'essence réelle de toutes les substances, même de la nôtre, elle nous échappe; ce n'est pas à dire pourtant que nous soyons condamnés à une ignorance absolue de leur nature. Ainsi une des vérités les plus solidement établies est la spiritualité de notre âme; nous avons vu dans la première partie comment Bonnet la démontre. Mais Descartes et Leibnitz sont spiritualistes et la nature de l'âme est pour eux bien différente. C'est ici que nous voyons percer à travers le sensualisme du disciple de Locke et de Condillac le métaphysicien, disciple de Leibnitz. L'âme est pour Bonnet une puissance, une force qui ne différerait pas beaucoup de la monade de Leibnitz, si la pensée de Bonnet était mieux expliquée; la matière même, bien que la Monadologie lui fournit le sujet d'une douce raillerie, lui paraît consister aussi essentiellement dans une force, qui rapproche singulièrement la doctrine de Bonnet de cette Monadologie qu'il admire, tout en la regardant comme une hypothèse. Si personne n'a mieux pénétré la nature de l'âme et celle de la matière que Leibnitz,

l'idée que Bonnet se forme de la substance en général ne ressemble donc en rien au je ne sais quoi de Locke, qui, craignant encore de s'être trop avancé en définissant ainsi la substance, n'ose en affirmer l'existence et attribue l'invention de cette idée à l'habitude; elle ne ressemble pas non plus à ce mot sonore et vide de sens que la statue de Condillac, heureusement exempte des préjugés d'un philosophe, ne prononcera jamais. Mais quand il s'agit d'expliquer comment cette idée de la substance entre dans notre esprit, nous ne reconnaissons déjà plus le métaphysicien, disciple de Leibnitz, nous ne voyons plus que le sensualiste qui veut être conséquent avec lui-même sans y parvenir. En effet, si les sens, ou même cette conscience impossible que Bonnet met parfois en avant, ne peuvent me donner immédiatement l'idée de mon âme, parce que l'expérience ne me présente que des phénomènes, jamais, même à l'aide du raisonnement, je ne parviendrai à concevoir cette idée. Ou les sensations qu'éprouve la statue sont tout d'abord regardées par elle comme siennes et rapportées à son âme, ou elles lui paraissent exister sans cause et sans substance; mais alors, puisque pendant un certain temps l'esprit conçoit des phénomènes qui n'ont pas de cause, des qualités qui n'appartiennent à aucune substance, il faut, une raison pour qu'il ne se contente pas toujours de voir des faits et des qualités sans cause et sans substance. Or, cette raison ne peut se trouver dans le système de Bonnet. Je n'en conçois qu'une seule; si la statue ou l'homme de Bonnet était assuré de la vérité de ce

principe : que toute qualité se rapporte nécessairement à une substance , je comprendrais que , percevant une qualité soit sensible , soit morale , cette statue ou cet homme affirmât aussitôt l'existence d'un être étendu ou spirituel ; mais la statue ne pouvant former ce principe avant d'avoir acquis l'idée fondamentale de la substance , verra , sans jamais être étonnée , sans rien soupçonner au delà , des qualités qui n'appartiendront à aucune substance , comme elle a dû percevoir des phénomènes qui n'étaient produits à ses yeux par aucune cause.

Bonnet ne trouve pas plus de difficulté à former l'idée de Dieu que les idées de la substance et de la cause ; il la fait dériver comme celles-ci des idées sensibles. Mais l'idée de Dieu n'est pas celle d'une cause , d'une substance quelconque ; c'est l'idée d'un être infini. Cette idée de l'infini pourrait seule élever jusqu'à Dieu le raisonnement de la statue ; si cette idée lui manque , elle demeurera à jamais sur la terre. Locke au moins avait tenté d'expliquer comment l'âme humaine compose cette idée ; Bonnet en conçoit si peu l'importance qu'elle n'est pas même nommée par lui. Cependant il prétend nous élever jusqu'à la connaissance de Dieu en partant des idées sensibles les plus grossières. Ainsi de la succession des êtres l'esprit déduit la nécessité d'une cause première , parce qu'une série indéfinie de causes secondes est une absurdité. Mais pourquoi ne pas s'arrêter à la dernière de ces causes que l'expérience ou le raisonnement nous révèle , pour en faire le premier anneau de la chaîne ? Je comprends qu'un rationaliste , qui con-

faisant consister le jugement dans la comparaison de nos idées, au moins il évite une autre erreur commune à ses deux devanciers touchant la vérité ou la fausseté de nos idées et de nos jugements. Nos idées, pour Bonnet comme pour tous les philosophes, sont une image fidèle ou mensongère des objets de la nature, mais ce n'est pas à ces images que s'applique notre intelligence, c'est aux objets eux-mêmes; Bonnet a donc le droit de dire que nos idées sont vraies, quand elles sont une image fidèle des objets, fausses, quand elles en sont des représentations inexactes, puisque notre esprit en voit directement les modèles. Tandis qu'il ne peut y avoir pour Locke et Condillac ni vraies ni fausses idées, parce que, réduite selon eux à la contemplation de ses propres idées, l'intelligence ne peut les comparer aux objets eux-mêmes. Il en est encore ainsi de nos jugements; ils sont vrais ou faux pour Bonnet seulement, et non pour Locke et Condillac, parce que pour lui seul ils expriment fidèlement ou inexactement le rapport qui existe entre les deux objets que l'esprit compare. Or, la perception de ce rapport est indépendante de la volonté et dérive de la constitution de notre entendement. C'est là une heureuse réfutation de la quatrième Méditation de Descartes. Lorsque la vue du rapport qui existe entre deux idées est immédiate, et la comparaison, tellement facile qu'elle équivaut à une simple appréhension, le jugement qui en résulte est pour l'esprit une vérité première et évidente, un axiome. Nous allions demander à Bonnet de compléter une lacune de sa

théorie des idées, et de nous expliquer comment la statue peut concevoir les axiomes. Car s'il est quelque chose dans l'esprit humain dont un sensualiste doit expliquer l'origine, ce sont les idées de l'infini, de Dieu, et les principes éternels des sciences; cette obligation est plus rigoureuse encore pour celui qui prétend déduire toute une métaphysique de ces vérités premières. Ou la perception de ces principes est immédiate, ou elle résulte d'une comparaison; si courte et si facile que soit cette comparaison, elle ne saurait équivaloir à une simple appréhension; si donc la perception des principes résulte d'une comparaison, les deux idées que je compare ont dû exister dans mon esprit avant la comparaison, et être formées par lui. Je conçois que par une simple multiplication l'esprit forme l'idée de tous les phénomènes de la nature, je suppose même pour un moment qu'il forme l'idée d'une raison suffisante, sans que l'expérience lui en ait révélé aucune; mais, que la comparaison de ces deux idées soit facile, tellement facile que l'esprit ne s'aperçoive même pas qu'il la fait, c'est ce que nous ne pouvons comprendre. Quand il s'agit de comparer une seule idée bien claire d'un objet particulier avec une autre idée de la même espèce, souvent nous hésitons et consultons à plusieurs reprises une scrupuleuse observation des choses; quand l'objet de nos idées est tellement vaste qu'il échappe à notre observation, comme la totalité des êtres, qui donc pourrions-nous consulter? La nature même de nos idées? Mais elles sont notre œuvre; et la conclusion de

cette comparaison serait abstraite comme les idées comparées. C'est la nature de notre entendement qui décidera, dit Bonnet. Ailleurs il avance que la raison pour laquelle les jugements des hommes sont si variables est qu'ils résultent de la nature de leur entendement. D'où vient alors que tous les hommes conçoivent de la même manière que tout phénomène doit avoir sa raison suffisante, tandis qu'ils diffèrent d'opinion sur les propositions les plus simples? C'est apparemment la nature de notre entendement qui est cause à la fois et de la variété de la plupart de nos jugements et de l'invariabilité de quelques-uns. Mais ce commun accord de toutes les intelligences confessant les mêmes vérités, absolues, éternelles, et cette discorde non moins frappante de tous nos jugements particuliers ne peuvent résulter que de ce qu'il y a dans l'esprit de l'homme deux puissances bien distinctes, l'une faillible, l'autre infallible; l'une humaine, l'autre divine; deux raisons, l'une individuelle, l'autre impersonnelle; l'une qui pèche, l'autre qui redresse; la fausse raison des sensualistes, l'entendement humain, et la raison de Descartes et de Leibnitz, la raison véritable.

Sans la raison le raisonnement est inexplicable; et cependant la statue raisonne, ou plutôt son âme est l'approbatrice des raisonnements de son corps. En effet, une fois les idées simples gravées sur la table rase, Locke donne à l'âme humaine la puissance de combiner ces idées, soit selon son gré, soit selon des lois purement intellectuelles; elle peut donc raisonner. Mais Bonnet, en faisant résul-

ter immédiatement chaque sensation ou idée de l'âme d'un mouvement des organes, interdit à sa statue de raisonner jamais. Le raisonnement ne consiste pas dans les conceptions isolées d'un premier objet, puis d'un second, puis d'un troisième, mais dans l'ordre selon lequel ces conceptions s'enchaînent; or, dans la doctrine de Bonnet, c'est l'âme qui conçoit tous les éléments du raisonnement, c'est du corps seul que dépend l'ordre de ces éléments, c'est lui par conséquent qui raisonne. Aussi Bonnet ne craint-il pas de dire que la formation d'un syllogisme dans l'esprit dépend du jeu des fibres : « le sujet, l'attribut, les idées moyennes et la conclusion tiennent à différents faisceaux de fibres, et l'ordre dans lequel ces faisceaux sont mus constitue l'harmonie physique du jugement et du raisonnement. » Les lois de la logique sont donc du domaine de la physiologie; un sophisme est une maladie comme une digestion mauvaise; ce n'est pas Aristote, c'est Broussais qui la guérira.

Non-seulement la logique, mais la science elle-même de la morale est du domaine de la physiologie; et l'éducation du cœur, comme celle de l'esprit, est, sans métaphore, une véritable gymnastique dont nous avons vu dans la première partie de curieux exemples. L'influence du physique sur le moral est grande, elle n'est pas toute-puissante; la santé, la maladie, le climat, le tempérament de l'individu, la nature et le cours des humeurs agissent puissamment sur notre caractère naturel et le modifient; ni la justice divine, ni la justice humaine ne peuvent exiger de tous les hommes les mêmes

efforts et la même vertu. Il y a loin toutefois de ce fait, qui laisse place à la liberté et à la morale, à cette maxime générale et inconséquente qui supprime l'une et l'autre : la vertu n'est qu'une habitude physique. Bonnet ne conserve guère que le nom de la volonté, comme Spinoza, les mots de libre arbitre, de bien et de morale, tout en détruisant les choses ; et l'on croirait lire un passage de l'Éthique, quand on entend Bonnet exprimer cette pensée, que les lois et les religions nous fournissent seulement dans leurs peines et leurs récompenses des motifs d'action plus puissants que tous les autres. Les châtimens seront en effet pour nous ce que sont les coups de fouet de l'écuyer et du chasseur pour le cheval qui bronche et le chien qui commet une faute. Mais au moins Spinoza a la conscience claire et nette qu'il abolit la liberté et la morale, tandis que Bonnet se fait illusion à lui-même et croit les conserver toutes deux.

Sans nous arrêter davantage à ces principes purement matériels de la morale, voyons quelles en sont pour l'âme les conséquences pratiques, et quelle morale, bien que contradictoire, en pourra résulter. La morale de Bonnet est un combat entre les conséquences égoïstes qui résultent des principes de sa doctrine et les sentimens généreux de son âme. S'il ne consulte que la rigueur de la logique, la seule morale qu'il puisse proposer aux hommes est la morale du plaisir ou tout au plus de l'intérêt et du bien-être. Quelle est en effet la sensation qui nous donnera l'idée du bien ? Il faudrait au moins ajouter à nos sens externes le sens

moral des Écossais, pour que nous puissions l'acquérir. Odeur, saveur, couleur, toute sensation est agréable ou pénible, aucune n'est bonne ou mauvaise. Le bien-être est donc la seule idée que les sens peuvent donner à la statue, le seul mobile qu'ils peuvent fournir à ses actions. Mais aucun philosophe, depuis Aristippe, n'a fait du plaisir dans toute sa grossièreté le but unique de nos actions; Épicure, plus délicat, ne conçoit pas de plaisir, si pur qu'il paraisse, qui ne trouble l'âme et ne la souille par ses transports; l'ataraxie est le bonheur du sage. Hobbes, habile à se donner le change à lui-même, substitue l'intérêt de tous à l'intérêt de chacun, et devient généreux par égoïsme. Bentham fait de l'amour de soi la plus difficile de toutes les sciences. Tant est vraie cette maxime de La Rochefoucauld : « L'intérêt parle toutes sortes de langues et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé. » Bonnet ne reste pas en arrière et n'est pas moins habile à substituer à l'intérêt et au plaisir un motif plus noble, qui devient le prétexte sinon la raison dernière de nos actions : l'ordre moral. A l'entendre développer cette pensée qu'il n'y a de bonnes actions que celles qui sont conformes à l'ordre moral, et citer Épicète et Marc-Aurèle, on le croirait vraiment stoïcien; mais l'ordre moral n'est qu'une traduction dont l'idée originale est pour les Stoïciens le devoir, et pour Bonnet le bien-être. L'amour du bien-être est un sentiment général, parce qu'il est naturel; il est naturel, parce qu'il était juste que Dieu proposât à l'homme pour fin dernière le bonheur, et lui

donnât les moyens de l'obtenir. Nous devons donc être assurés que les lois de notre nature nous conduisent au bonheur, que suivre l'ordre moral composé de l'ensemble de ces lois c'est nous laisser mener au bonheur. La formule du Stoïcisme : *ζῆν κατὰ φύσιν*, remplace désormais celle de l'égoïsme : chacun pour soi. Mais, parce que Bonnet a su par un ingénieux artifice colorer l'égoïsme des apparences de la générosité et du dévouement au devoir, il n'a pas pour cela substitué l'idée de l'ordre moral à l'amour du bien-être, il a seulement caché celui-ci sous le manteau du désintéressement et de la raison. Cependant autre est la critique que l'on doit faire du système du philosophe, autre le jugement que l'on doit porter sur les pensées et les intentions de l'homme. L'erreur de Bonnet est une méprise sincère ; il se croit et par conséquent il est réellement généreux, quand il substitue par intérêt le dévouement à l'intérêt. C'est le philosophe qui a fait la transformation de ces motifs contraires pour donner à son système psychologique la garantie d'une morale sévère et conséquente en apparence. L'homme a seulement compris que nous sommes obligés envers nos semblables, avant de nous rien devoir à nous-mêmes, obligés envers Dieu, avant de l'être envers nos semblables, et que la bonté divine ne pouvait vouloir que notre devoir fût hostile à notre intérêt véritable. De là le sophisme du philosophe et l'apparente substitution de l'ordre moral au bien-être, du devoir à l'égoïsme.

Cette morale, dont l'égoïsme est le fond, est conséquente avec la doctrine psychologique de Bonnet.

Il en est de même de toutes ses théories particulières ; elles résultent toutes de ce principe connu, que les modifications de l'âme dépendent absolument des déterminations du corps. C'est donc à tort que Maine de Biran accuse Bonnet de Stahlianisme : « Nos doctrines modernes de psychologie, dit-il dans les *Considérations sur les rapports du physique et du moral*, ont pu se rattacher à la doctrine du Stahlianisme pur ou modifié selon les vues de cette méthode propre aux sciences naturelles qui fait profession d'écarter tout recours aux causes occultes. On trouve par exemple dans la psychologie de Ch. Bonnet toutes les idées de Stahl relativement à l'empire universel que la même âme exercerait sur les fonctions vitales, nutritives, sécrétoires, etc..... comme sur les opérations libres de l'esprit et de la volonté. » Il est vrai que dans l'*Essai de psychologie*, Bonnet prête le flanc à une pareille accusation, quand il dit que bien souvent l'âme exerce sa force motrice sur son corps sans s'en douter, que l'on pourrait expliquer par là certains mouvements intestins du corps ; qu'ainsi « les âmes seraient dans les corps organisés ce que les poids, les ressorts et les autres puissances sont dans les machines ; » que « les âmes présideraient aux mouvements admirables de la digestion, de la circulation, des sécrétions, de l'accroissement, des reproductions, etc..... comme un enfant préside aux merveilles qu'enfante le métier que sa main ignorante fait mouvoir. » Mais d'abord l'*Essai de psychologie* est un ouvrage anonyme de la jeunesse de l'auteur, dont presque toutes les idées

ont été modifiées par lui dans les écrits suivants; ensuite le passage auquel Maine de Biran fait sans doute allusion est isolé, et ne peut prévaloir contre tout le système. Enfin il n'exprime même pas une pensée fugitive qui aurait sérieusement occupé, ne fût-ce que pendant un instant, l'esprit de Bonnet. En effet, il veut expliquer comment l'âme peut avoir plusieurs idées présentes à la fois, et il donne cet exemple, que, l'attention ne pouvant se partager entre toutes, l'homme qui se promène dans la campagne, presque exclusivement occupé d'une seule idée, évite cependant les obstacles du chemin avec une parfaite précision; il peut croire alors les mouvements que son corps exécute purement machinaux, il n'en est rien; l'âme n'abandonne pas complètement les rênes à son corps; c'est toujours elle qui le dirige à son insu. L'expression outrepassant sa pensée, et entraîné par l'exemple qu'il a choisi, Bonnet peut aller jusqu'à dire que l'on pourrait concevoir de la même manière comment s'accomplissent certains mouvements intestins du corps. Mais ce n'est pas là sa pensée véritable; ce n'est qu'une exagération de son explication première. Si l'on peut à la rigueur rapporter à l'âme sans contradiction manifeste les phénomènes de la digestion, à plus forte raison pourra-t-on concevoir que l'âme commande au corps, sans en avoir conscience, les grossiers mouvements de la locomotion. Aussi Bonnet n'affirme-t-il pas d'une manière catégorique que les choses se passent ainsi, mais conserve-t-il avec soin la forme conditionnelle.

Bien loin que Bonnet soit un partisan du Stahlia-

nisme, même dans l'*Essai de psychologie*, c'est dans ce même ouvrage que nous trouvons exposée pour la première fois cette hypothèse qui sera plus tard le principe de l'*Essai analytique* : c'est le corps qui reproduit les idées, forme les raisonnements, l'âme n'est que la spectatrice de ses mouvements. Stahl n'a fait que remplacer l'archée de Van Helmont par l'âme humaine ; et nous trouvons dans la *Palingénésie* une réfutation directe de ces archées, des âmes végétatives de Rédi, des natures plastiques de Cudworth, des esprits planétaires de Képler. Bonnet, qui n'admet l'existence d'un principe spirituel que parce qu'il ne peut faire autrement, mais qui attribue au corps tout ce qu'il peut refuser à l'âme sans absurdité flagrante, n'a pas soumis le corps à l'esprit. Nous ne saurions même trouver une meilleure réfutation de son système, que dans l'opposition de l'hypothèse du Stahlianisme aux excès de sa propre hypothèse. Querépondrait Bonnet aux raisonnements suivants : L'âme exerce sur le corps une grande influence ; parmi tous les mouvements de locomotion, ceux qu'on appelle volontaires résultent évidemment des déterminations de l'âme ; mais c'est elle encore qui est la cause de tous les autres, quels qu'ils soient, quoique souvent elle n'ait pas conscience de son action. C'est en vain que certaines fonctions du corps paraissent se soustraire à l'empire de l'âme, la respiration, la circulation, la digestion par exemple. Si l'âme peut suspendre à son gré le jeu des poumons, l'accélérer ou le ralentir, c'est que sans cesse elle dirige les mouvements de ces

organes. Il suffit que l'âme soit troublée par la crainte, ou vivement émue par l'espérance, pour que le cœur batte violemment dans la poitrine. Sommes-nous tristes et chagrins, l'âme pour ainsi dire fatiguée n'exerce sur le corps qu'une surveillance imparfaite; aussi toute l'économie de la machine se déränge, et, de toutes les fonctions du corps, les unes sont entièrement suspendues, les autres, irrégulièrement accomplies. Nous ne voyons jamais un corps inanimé se mouvoir de lui-même; la vie se retire du corps quand l'âme cesse de présider à ses opérations; donc l'âme exerce sur le corps un empire absolu; c'est elle qui voit par les yeux, respire par les poumons, digère par l'estomac, agit par tous les organes; c'est elle enfin qui est dans le corps le principe caché de la vie. A ces faits Bonnet opposera d'autres faits, à cette conclusion une conclusion contraire; au lieu de soumettre le corps à l'âme, il soumettra l'âme au corps, peut-être avec moins de rigueur et de vraisemblance; l'hypothèse de Bonnet ruine celle de Stahl, l'hypothèse de Stahl détruit à son tour celle de Bonnet. Ni le corps n'est entièrement soumis à l'âme, ni l'âme n'est dans une dépendance absolue du corps; le physique et le moral exercent l'un sur l'autre une influence réciproque.

CHAPITRE II.

Pour le philosophe rationaliste, le passage est naturel et même nécessaire des études de la psychologie aux spéculations de la théodicée. Pour le sensualiste au contraire, la transition est brusque et illégitime; aussi les théodicées sensualistes sont-elles peu nombreuses. Une fois que Locke et Condillac ont expliqué tant bien que mal comment l'idée de Dieu s'imprime sur la table rase ou se forme dans l'esprit de la statue, ils se considèrent comme au bout de leur tâche. Dans l'antiquité, la métaphysique s'alliait, il est vrai, à la psychologie, dans les écoles d'Ionie et d'Épicure par exemple; mais, bien loin que dans ces écoles la psychologie servît de fondement à la métaphysique, le sensualisme de leur psychologie résultait du matérialisme et de l'athéisme de leur cosmologie.

Il est impossible à l'esprit humain de recevoir de l'expérience l'idée d'un être fini, d'une substance imparfaite, d'une cause contingente, sans concevoir instantanément la notion d'un être infini, d'une substance parfaite, d'une cause nécessaire. Il lui est impossible d'observer que telle qualité appartient à telle substance, que cet effet est produit par cette cause, sans que cet autre jugement lui soit imposé par une nécessité inconnue : toute qualité est l'attribut d'une substance, tout phénomène résulte d'une cause. Il lui est impossible enfin de porter en présence des faits cette affirmation,

que tel être fini, telle substance imparfaite, telle cause contingente existent, sans affirmer en même temps, bien qu'aucun fait ne l'y autorise, qu'un être infini, qu'une substance parfaite, qu'une cause nécessaire ont une existence plus réelle encore. Il y a donc pour l'esprit, dans lequel ces phénomènes se passent, un autre objet de science que ce qui tombe sous l'observation : l'objet de la raison est celui de la théodicée. Mais pour la statue de Bonnet, quelque éducation qu'elle ait reçue de l'expérience, elle n'y trouvera jamais le principe et l'objet d'une science nouvelle et plus élevée. Il faudra supposer que les principes de la raison lui sont tout d'un coup révélés, pour qu'elle spécule désormais et sur la nature divine et sur la création de l'univers.

Si cependant Bonnet avait tenté de remonter par l'induction de l'observation des faits aux principes des choses, on pourrait encore trouver dans sa théodicée une apparence de rigueur. Mais sa cosmologie est au contraire toute déductive ; il cherche dans la contemplation de la nature la confirmation de ses déductions et non le point de départ d'une induction prudente. Nous l'avons laissé tout à l'heure dans l'*Essai analytique* analysant les sensations avec Locke et Condillac, et nous le retrouvons dans la *Palingénésie* spéculant avec Leibnitz sur les principes de la raison. Toute la distance qui sépare le monde de Dieu dans l'ordre de nos connaissances, cet immense abîme que la raison seule peut combler, a donc été franchi par Bonnet d'un seul bond. C'est qu'il a abandonné la fiction de la statue sensible, qui ne paraîtra plus

sur la scène, pour la réalité; l'homme raisonnable est seul fait pour concevoir la nature de Dieu et la création des choses.

Quelque illégitime que soit pour Bonnet la possession des principes de la raison, il en fait un fréquent et fécond usage. La première conséquence qu'il en tire est une démonstration de l'existence de Dieu, qui ne diffère pas essentiellement de l'argument renfermé dans la troisième Méditation de Descartes, argument inattaquable entre les mains d'un rationaliste, arme impuissante entre celles de Bonnet. Il y a nécessairement une raison suffisante de tout ce qui existe, de ma propre existence comme de celle du monde; si cette raison n'est pas en moi qui ne suis rien que de contingent, elle est dans un être qui existe par sa propre nature, qui est nécessaire, qui est parfait, elle est en Dieu. Il est à regretter que ce principe de la raison suffisante, d'où résulteront plus tard tant et de si grandes vérités, ne soit qu'usurpé par Bonnet et qu'il n'en ait point, comme Leibnitz, démontré la solidité. La théodicée de Bonnet n'en est pas moins grande et moins belle, mais cet autre principe de la continuité, si souvent invoqué par lui, s'y trouve violé; il y a un saut dans ses connaissances, et c'est la plus sévère critique que Bonnet fasse involontairement de son système.

Pour juger de la valeur de la théodicée de Bonnet, cette première inconséquence une fois reconnue, il est nécessaire d'exposer brièvement les principes de la théodicée leibnitienne; nous connaissons ainsi ce que Bonnet doit à Leibnitz, en quoi il a

modifié la doctrine de ce philosophe et pour quelles raisons.

Toutes les choses que nous observons sont contingentes et n'ont rien en elles qui en rende l'existence nécessaire; il faut chercher la raison de l'existence du monde dans une substance qui porte avec elle sa raison d'être, qui soit éternelle et nécessaire. Le monde étant la suite de toutes les choses existantes et dont l'existence est contingente, une infinité d'autres mondes étaient également possibles et prétendaient à l'existence aussi bien que le monde actuel. Afin qu'elle ait créé le monde actuel parmi l'infinité des possibles, il faut que la cause du monde soit intelligente, pour s'en représenter les idées, douée de volonté, pour choisir, puissante, pour réaliser l'objet de son choix. La cause du monde est nécessairement l'être par excellence, la sagesse suprême, la bonté absolue, la toute-puissance, Dieu en un mot. Mais à toute volonté, surtout à la volonté divine, il faut une raison suffisante de ses déterminations, et la raison du meilleur est la seule digne de Dieu. La bonté suprême n'a donc pu manquer de choisir le meilleur des mondes possibles représentés par la suprême sagesse; or il y a un monde qui est le meilleur entre les possibles, puisqu'il y a un monde actuel, sinon la bonté suprême ne trouvant point dans la suprême sagesse une raison suffisante de la création se serait abstenue; ainsi le monde actuel est le meilleur possible. Mais comment ce monde serait-il le meilleur, s'il était fini et dans le temps et dans l'espace? Quelle raison digne de la sagesse

de Dieu aurait dicté à sa volonté toute-puissante et l'instant précis de la création et le nombre déterminé des créatures? On ne peut pas dire sans doute que Dieu n'a créé qu'une fois, car la conservation ou la continuité de l'existence du monde est l'effet d'une création continuée; mais on doit dire que la volonté divine, par laquelle le monde est sans commencement ni fin dans le temps et sans limites dans l'espace, est unique et immuable. C'est ainsi seulement que notre raison conçoit la création du Tout digne des perfections divines.

Cette méthode toute déductive de la théodicée leibnitiennne est acceptée sans réserve par Bonnet. Le principe de la raison suffisante, qui en est presque l'unique instrument, recueilli par lui est tombé dans des mains dignes de le mettre en œuvre. Cependant les premières conséquences qu'il tire de ce principe sur la création générale de l'univers s'écartent en quelques points importants de celles que nous venons d'exposer. Que Dieu soit tout-puissant, souverainement sage, libre et bon, le bon sens du premier venu, comme la raison du philosophe, ne peut le nier; ce sont des attributs enfermés dans l'idée de la perfection divine. Que sa volonté prenne conseil de sa sagesse, et celle-ci, de sa bonté, c'est encore une vérité au-dessus de toute attaque; mais que son intelligence conçoive une infinité de mondes possibles, que sa sagesse délibère, que sa volonté choisisse, c'est ce que Bonnet conteste et avec quelque raison. C'est une allégorie digne de Platon que cette belle fiction qui termine la *Théodicée* de Leibnitz, où la déesse Pal-

las, la fille de Jupiter, qui représente la sagesse de son père, introduit le grand prêtre Théodore dans le palais des mondes, et explique à sa raison étonnée que, de ces appartements qui s'élèvent en pyramide, chacun renferme un monde, que le plus beau de tous, qui forme le sommet, représente le monde le meilleur, et les autres, qui se multiplient à l'infini en descendant vers la base, d'autres univers possibles et d'autant moins parfaits qu'ils se rapprochent davantage de celle-ci sans jamais l'atteindre. Mais est-ce autre chose qu'une fiction? Cette fiction est-elle digne de Dieu? Avant de créer le monde, faut-il que Dieu contemple tous ces univers possibles dans son intelligence, qu'il délibère en lui-même avant de choisir fût-ce le meilleur de ces mondes, et qu'il choisisse enfin avant de prononcer le *fat* tout-puissant? Non, dit Bonnet, pour Dieu il n'y a pas de meilleur, il n'y a que le bien; non, Dieu n'a pas délibéré, l'homme seul délibère, il se montre par là sans doute supérieur aux animaux qui ne réfléchissent pas, mais l'intuition immédiate de la vérité est autant supérieure à la délibération, que celle-ci l'est à l'instinct; Dieu voit-le bien sans délibérer; non, Dieu n'a pas choisi; choisir est une marque d'imperfection; celui-là seul choisit qui peut faillir, et Dieu est infailible. Tout en reconnaissant que la critique de Bonnet est fondée, il faut avouer aussi qu'elle change bien peu de chose à la doctrine de Leibnitz; que les expressions de Bonnet soient plus rigoureuses, ses idées en sont-elles pour cela plus vraies que celles de Leibnitz? Il est impossible que l'homme évite

toute contradiction au moins apparente quand il parle de Dieu; il y a en effet d'une part une telle différence entre l'existence divine et notre manière d'être, entre les perfections de Dieu et nos manières d'agir, d'une autre part, une telle difficulté pour nous à dompter la coutume par la raison, à concevoir et à exprimer par des mots sans équivoque que Dieu n'est ni n'agit comme ses créatures, que, quand bien même nous concevrions l'idée la plus digne de Dieu, nous paraîtrons toujours lui attribuer une manière d'être et d'agir qui ne convient qu'aux hommes. Personne n'a mieux compris que Leibnitz que Dieu ne raisonne ni par conséquent ne délibère, que, comme par une intuition immédiate, les conséquences les plus lointaines d'un principe lui apparaissent en même temps que celui-ci, ainsi il ne saurait hésiter entre le vrai et le faux, le bien et le mal, qu'il ne saurait faillir, que le bien seul est conforme à sa bonté, comme le vrai à son intelligence. Et c'est pour cela même qu'il lui est permis de dire qu'absolument Dieu pouvait créer un monde inférieur au monde actuel, puisqu'il est tout-puissant, quoique le monde actuel fût seul possible relativement aux attributs de Dieu; que Dieu a choisi le monde actuel de préférence à tout autre possible, librement, quoique sans hésitation; enfin que ce monde est le meilleur, quoique la création d'un monde inférieur ne convînt pas à la bonté divine. Ainsi nous ne dirons pas comme un blâme avec Bonnet que « Leibnitz s'est exprimé en poète plutôt qu'en métaphysicien; » mais, comme un éloge, qu'un métaphysicien ne peut concevoir

une plus haute idée des perfections divines , ni un poète donner à sa pensée une forme plus magnifique. Le fond de la doctrine de Leibnitz est bien aussi celui de la pensée de Bonnet; la forme seule ne convient pas à celui-ci. L'une est bien nommée optimisme; il faudrait pour exprimer l'autre une dénomination positive et absolue qui écartât toute idée de comparaison.

Leibnitz conçoit une si haute idée de la bonté divine , que ce monde ne lui paraîtrait pas le meilleur , s'il avait des limites dans le temps et dans l'espace , sans être pour cela éternel et infini. L'éternité et l'immensité n'appartiennent qu'à Dieu; l'éternité , une et indécomposable , ne s'écoule pas en instants successifs; l'immensité ne s'étend pas en parties divisibles. Bonnet veut sans doute que le monde ait existé , non pas à l'état de chaos , mais de système harmonieux , avant l'instant que le récit de Moïse , fondé seulement et avec raison sur l'apparence , nous représente comme la première naissance du monde ; et cela , parce que Dieu ne peut avoir qu'une volonté , parce qu'il ne peut intervenir dans le temps et dans l'espace pour rendre son ouvrage plus parfait; il conçoit la création successive de la Genèse comme le débrouillement naturel d'un chaos passager où le monde a été plongé par une révolution également naturelle ; il veut même que le monde ait subi avant cet instant plusieurs révolutions , quel qu'en soit le nombre , pourvu qu'il ait eu un commencement ; il veut enfin que l'univers se compose d'une multitude innombrable de mondes divers , où il se complait à

se promener par la pensée, pourvu que le tout ait des limites dans l'espace; et cela, parce qu'il lui paraît absurde que l'univers n'ait pas commencé et n'ait pas d'horizon qui l'entoure. Mais, puisque Bonnet a si largement puisé dans la théodicée leibnitienne, ne devait-il pas nous dire pourquoi il refusait de prendre le peu qu'il laissait à Leibnitz? La nature du temps et de l'espace, de l'éternité et de l'immensité divines a été le sujet d'une correspondance et d'une polémique trop fameuses, pour que la question soit jugée d'un seul mot. Et ce jugement ne doit-il pas être appuyé d'arguments explicites et péremptoirs, quand il condamne comme une absurdité ce que Leibnitz regardait comme la vérité même? C'est là une critique bien légère d'une aussi belle doctrine sur une question si difficile.

Si du principe de la raison suffisante Leibnitz et Bonnet déduisent comme première conséquence que le monde est le meilleur possible ou seulement qu'il est bon, ils en déduisent encore que la même sagesse et la même bonté qui ont présidé à la création du tout ont dû présider à celle des différents êtres qui le composent. Un ordre et une progression admirables s'y rencontrent; la nature n'ira point par sauts dans la formation des espèces, car la continuité, c'est-à-dire une diversité harmonieuse, convient aux œuvres de la sagesse divine.

Les monades, qui sont pour Leibnitz les éléments de l'univers, composeront donc une hiérarchie où tous les degrés se succéderont sans intervalle, de sorte qu'un nouvel être ne saurait trouver place dans la plénitude du monde sans se

confondre avec quelque substance existant déjà. Dépourvues de toute qualité, les monades sont indiscernables, parce qu'elles sont égales en quantité. Ce sont leurs qualités qui distinguent les monades d'un certain degré de celles du degré voisin, et les actions internes de chacune, les individus d'un même degré. Toutes les monades, même celles qui composent par leur agrégation la matière brute, sont douées d'appétition et de perception; la clarté des perceptions de chacune la place à son rang dans la hiérarchie universelle. Au-dessus de la monade qui n'a que de simples perceptions est la monade sensible, plus haut la monade douée de mémoire et d'aperception ou de conscience, plus haut encore la monade raisonnable. C'est ainsi que la nature ne fait point de sauts et passe insensiblement d'une espèce à l'autre.

Cette harmonie qu'au nom de la raison Leibnitz dit exister dans la nature, parce qu'elle doit exister, Bonnet lui aussi la regarde comme résultant infailliblement des perfections divines; mais, tandis que Leibnitz a besoin de compter sur les progrès des sciences naturelles, et ne fait que deviner quelques découvertes qui uniront un jour par une transition insensible tout un règne de la nature à un autre règne, Bonnet met à profit ses vastes connaissances, et confirme par l'observation des faits les déductions de la raison. La *Contemplation de la nature* est la partie la plus originale et la plus vraie de son œuvre, et celle en même temps qui échappe le plus à toute analyse et à toute critique. Si l'on fait abstraction des principes de la Monadologie,

que, sans les désavouer, Bonnet n'accepte pas cependant, il y a bien peu de choses dans cette doctrine de Leibnitz, que nous n'ayons pas vues expliquées et confirmées dans la *Contemplation de la nature* et dans les *Considérations sur les corps organisés*. Il est difficile de savoir quelle est cette perception que Leibnitz accorde aux dernières entéléchies de la création et de décider s'il ne donne pas déjà à la matière brute un commencement d'organisation et même d'intelligence ou de sensibilité, du moins aux éléments qui la composent. Bonnet aussi a de la peine à ne pas faire descendre la sensibilité et l'organisation jusqu'aux dernières créatures de Dieu; il se reproche parfois de n'avoir pas ennobli davantage le règne minéral; il reconnaît que, si dans la création des minéraux la nature a cessé d'organiser, elle n'a pas cessé du moins de paraître organiser toujours. Il n'affirme rien cependant et sait se renfermer dans une prudente ignorance.

Si nous nous élevons avec Leibnitz des minéraux aux végétaux, des entéléchies agrégées sans monade dominante et par conséquent sans individualité à cette personne sensible qu'il appelle un vivant, une plante, la transition n'est-elle pas brusque? N'y a-t-il pas un saut dans la nature? La loi de continuité n'est-elle pas violée? Cela paraît évident; puisque Leibnitz sentait la nécessité d'une espèce moyenne entre les plantes et les animaux, genres bien voisins cependant si le végétal est comme l'animal un individu vivant et sensible, à plus forte raison faut-il avouer qu'une lacune existe entre le règne minéral et le règne végétal. Or Leibnitz

prétend représenter fidèlement dans sa *Monadologie* la marche de la nature ; la nature et son système sont donc tous deux en défaut. Il n'en est pas ainsi dans la doctrine de Bonnet, grâce à sa prudence. Si nos connaissances étaient l'image fidèle des choses, il n'y aurait pas seulement un saut dans la création, mais, comme il dit lui-même, une cataracte, car un abîme sépare dans l'ordre de nos connaissances les minéraux des végétaux. Bonnet ne prétend pas, comme Leibnitz, tout expliquer ; cette lacune dans nos connaissances prouve seulement la faiblesse de notre esprit, et notre raison nous dit que la nature a des secrets qu'elle ne nous a pas révélés ; il nous suffit d'être assurés qu'elle ne peut violer cette loi pleine de sagesse de la continuité, pour être assurés que cette loi n'est pas violée en réalité, mais seulement en apparence. Bonnet est trop circonspect pour s'avancer jusqu'à dire que certainement les végétaux ont une âme, qu'ils vivent et qu'ils sentent comme les animaux. Ils sont organisés sans doute, il est infiniment probable qu'ils vivent et qu'ils sentent ; nous ne saurions toutefois l'affirmer absolument. Quelle n'est pas avec cette pensée la beauté de l'univers ? Et quelle magnifique et instructive comparaison que celle que Bonnet établit entre les règnes végétal et animal, où il prend la plante dans la graine ou le bourgeon et l'animal dans l'œuf ou l'embryon pour les conduire simultanément jusqu'à la mort ! Pendant tout le cours de leur existence commune, il nous montre avec une science profonde et un art délicat que les transitions de la nature sont si bien

ménagées entre ces deux règnes, que, le parallèle achevé, le lecteur se demande à lui-même s'il ne lui sera pas désormais plus difficile de distinguer une plante d'un animal qu'autrefois de les confondre. Nous admirons l'hypothèse de Leibnitz; mais la puissance de la raison a des bornes que Leibnitz a dépassées. Proclamer en son nom que l'univers est un système harmonieux, que la perfection des êtres doit suivre une progression insensible, c'est ne rien avancer que de légitime; tracer à la nature la marche qu'elle doit suivre, n'est-ce pas au contraire construire le monde à la place de Dieu? Bonnet, qui ne demande à la raison que les principes, qui en cherche la confirmation dans l'expérience et puise dans les faits de nombreux exemples de l'harmonie universelle, peut ignorer beaucoup de choses, mais c'est l'œuvre de Dieu qu'il nous montre, et non les rêves inconséquents de la raison humaine.

Nous nous élèverons donc dans l'échelle de la nature du règne végétal au règne animal, sans faire plus de chemin que si nous passions seulement d'une espèce à une autre. C'est dans ce dernier règne que la nature a surtout déployé sa magnificence, ou du moins qu'elle l'a rendue plus visible aux yeux des hommes. Nous ne saurions affirmer que les végétaux ont une âme; la supposition contraire n'est peut-être que plus vraisemblable; nous ne saurions non plus affirmer que les animaux en ont une, parce que nous n'en pouvons donner de démonstration rigoureuse; mais le bon sens se révolte à penser que les animaux sont des machines. De

grands génies ont cependant soutenu ce paradoxe, bien mieux, ont usé des animaux comme des œuvres insensibles d'un artisan humain. Après Descartes, beaucoup de philosophes ont tenté de réhabiliter les animaux; aucun, selon Bonnet, n'a connu leur véritable nature, et tous laissent encore quelque prise aux objections des Cartésiens, ceux-là surtout qui, passant d'un excès à l'autre, veulent donner aux animaux la raison.

L'opinion la plus naturelle est évidemment que les bêtes ont une âme, et le nom que les hommes ont de tout temps donné aux animaux en est une preuve suffisante. Il faut donc de puissantes raisons pour ne voir en elles que de la matière soumise aux lois du mécanisme et de l'organisation. La suite de ces raisons n'est pas longue, mais elle se compose de déductions solidement enchaînées, et entraîne bien loin dans l'avenir la pensée du philosophe. Si les animaux ne sont pas de simples machines et sentent le plaisir et la douleur, ils ont une âme; s'ils ont une âme, cette âme est spirituelle; nier ou seulement contester la spiritualité de cette âme, c'est mettre en péril la spiritualité de la nôtre; si l'âme des animaux est spirituelle, elle doit être immortelle, car notre propre immortalité périclite à son tour, dès que celle des animaux est mise en doute. Ne faut-il pas une bien grande hardiesse pour ne pas reculer devant cette conséquence, que les bêtes, comme les hommes, ont une âme immortelle? N'en faut-il pas une plus grande encore pour affirmer que les animaux sont des machines? Chaque pas de cette courte déduction a été comme un point d'ar-

rêt, où différents philosophes ont, en proportion de leur timidité, assis leur opinion plus ou moins loin des deux extrêmes. Descartes, Malebranche, Port-Royal, plutôt que d'accorder aux animaux une âme immortelle, leur ont refusé le sentiment, en ont fait de simples machines d'autant plus parfaites que Dieu en est l'ouvrier. D'autres philosophes ont accordé une âme aux bêtes, mais, sans la faire précisément matérielle, ce qui équivaldrait à l'automatisme, ils l'ont faite d'une nature mi-toyenne, c'est-à-dire incompréhensible, comme saint Thomas et Bossuet qui « interrogés si cette âme est un esprit ou un corps, répondront qu'elle n'est ni l'un ni l'autre. » D'autres accordent à cette âme la spiritualité et lui refusent l'immortalité. Leibnitz fait un pas de plus, et attribue aux bêtes une âme spirituelle et immortelle. Bonnet pousse la rigueur plus loin encore que Leibnitz; c'est moins l'immortalité que l'indestructibilité que Leibnitz accorde aux animaux, c'est-à-dire la survivance sans personnalité, sans souvenir; Bonnet croit que la personnalité de l'homme immortel est en danger, si l'animal perd le souvenir tout en demeurant indestructible; abandonnant Leibnitz, il prend seul une position extrême, toute contraire à celle des Cartésiens. Plus tard même il cherchera à soulever le voile qui dérobe à nos yeux la destinée future des animaux, comme la nôtre. Je ne sais ce que Bonnet aurait répondu, si cette question lui eût été adressée par Malebranche : Les bêtes ont-elles donc mangé du foin défendu, pour qu'elles souffrent ainsi que l'homme? Cette sorte d'argument avait un grand

pouvoir sur son esprit, nous en verrons des exemples; je ne crois pas cependant qu'il eût été embarrassé, car nous trouverions d'excellentes réponses dans le reste de sa doctrine.

Si l'âme des bêtes est pour Bonnet spirituelle et immortelle comme la nôtre, elle ne lui est pas pour cela tout à fait semblable. La hiérarchie des êtres serait troublée, la loi de continuité ne serait plus observée. Il est vrai que Bonnet s'est plu à proposer quelquefois la singulière hypothèse de la similitude de toutes les âmes, des végétaux, des animaux et des hommes; mais c'était là encore une de ces exagérations auxquelles un esprit tout pénétré d'une idée se laisse facilement entraîner pour en démontrer péremptoirement la vérité, en établissant la possibilité d'une hypothèse exclusive et invraisemblable. Ainsi, pour prouver *a fortiori* que les phénomènes et la perfection de l'âme dépendent des déterminations et de la subtilité des organes, Bonnet ne craint pas d'avancer que, quand toutes les âmes des végétaux, des animaux et des hommes seraient absolument semblables, les végétaux, les animaux et les hommes n'en seraient pas moins individuellement différents, à cause de la diversité des organes et des cerveaux auxquels ces âmes seraient présentes. La pensée sérieuse de Bonnet est que la même gradation s'observe entre les âmes que dans les autres choses de la création. Comment expliquer alors l'industrie merveilleuse des animaux, si leur âme est inférieure à l'âme humaine? Dans cette explication, Bonnet se rapproche plus qu'il ne croit de la théorie des idées innées. Ce

n'est pas le raisonnement qui permet aux animaux d'exécuter leurs travaux subtils, c'est l'instinct. Qu'est-ce que l'instinct ? Bossuet nous répond que c'est le sentiment du plaisir et de la douleur. Mais je ne sais comment cette définition générale et vague pourra s'appliquer aux instincts particuliers à telles ou telles espèces. Les naturalistes définissent les actions instinctives, celles qui ne sont pas le résultat de l'imitation ni de l'expérience, et s'exécutent toujours de la même manière sans prévision de leur utilité. Ce n'est pas là dire en quoi l'instinct consiste et quelle en est l'origine. L'instinct est une impulsion, qui la donne ? le corps ou l'âme ? C'est le corps, dit Bonnet, et nous ne pouvions attendre d'autre réponse de l'auteur de l'*Essai analytique* ; toutefois le développement en est curieux. Dans le cerveau des animaux sont disposées certaines fibres qui, en vertu d'une prédétermination divine, doivent éveiller en leur âme les idées de nid, de gâteau, de miel et de cire : ce sont des fibres innées. Mais Bonnet, qui nous a dit que si l'animal ne parle pas, c'est qu'il n'a pas la puissance de réfléchir, sait trop bien que les organes, quelque puissance qu'ils aient sur l'âme, ne détermineront en elle aucun phénomène, aucune faculté, dont elle ne soit capable ou qu'elle ne possède antérieurement. S'il y a dans le cerveau des animaux des fibres innées, des idées, innées dans l'âme, comme ces fibres le sont dans le corps, leur correspondent. Il faut que l'étude de la matière organisée exerce sur l'esprit de l'observateur une séduction bien grande, une sorte de fascination, pour que celui

qui en a une fois contemplé les merveilles, prétende rapporter à l'organisation tout ce qu'il peut sans contradiction manifester attribuer à elle seule. Quelle autre raison en effet Bonnet peut-il avoir de nier l'innéité dans l'âme humaine des plus grandes idées qu'elle possède, pour accorder ensuite l'innéité des grossiers sentiments de l'animal résultant de l'innéité de certaines fibres dans son cerveau? Ce n'était point la peine de si bien réfuter l'automatisme cartésien, pour proposer ensuite une doctrine qui y ressemble si fort. L'animal est pour Descartes une horloge parfaite; pour Bonnet, cette horloge n'a qu'un rouage de plus, l'âme immatérielle; et cette âme n'est pas même le ressort de la montre, le principe du mouvement est dans l'irritabilité de la matière.

Quelque erreur qu'il y ait dans cette explication des industriels travaux de l'animal, Bonnet en a tiré un magnifique complément à la morale. Il suffit, pour en comprendre la grandeur, de rapprocher de l'anecdote qu'il raconte, où Bourguet ne multiplie pas ses intéressantes expériences parce que chacune coûte la vie à une chenille; cette autre rapportée par Dugald-Stewart, où Malebranche repousse à coups de pied les caresses importunes d'une chienne près de mettre bas, répondant aux reproches de Fontenelle que « cela ne sent point. » Ce que la superstition fait faire aux peuples de l'Inde, la pitié jointe à l'admiration des œuvres de Dieu nous le commandera désormais à nous-mêmes; et, si nous supposons avec Bonnet qu'il n'est pas absolument impossible que les plantes

soient sensibles à la douleur, comme les animaux, sans voir dans une forêt tout un peuple de dryades, nous nous abstiendrons de traiter indifféremment comme une chose une créature qui a droit à notre respect et peut-être à notre compassion.

Jamais nous ne croirons que les animaux sont des machines, et jamais non plus nous ne consentirons à voir l'égal de l'homme dans le castor ou dans l'abeille. L'homme seul conçoit l'idée de l'infini et les vérités éternelles; seul il possède la raison, puissance divine et impersonnelle « qui illumine tout homme venant en ce monde » et qui enchaîne les peuples et les siècles « autour d'un certain centre immobile. » Outre la raison commune à tous, chaque homme possède une intelligence individuelle et indépendante qui le distingue de ses semblables. La première établit entre les hommes une communion d'idées, et les réunit nécessairement dans la connaissance de Dieu et des principes immuables du vrai; « c'est elle qui fait qu'on juge au Japon comme en France que deux et deux font quatre; c'est elle qui fait que les hommes, tout dépravés qu'ils sont, n'ont point encore osé donner ouvertement le nom de vertu au vice. » La seconde constitue la personnalité de chacun, juge et raisonne, rencontre quelquefois la vérité, tombe plus souvent dans l'erreur; c'est elle qui préside aux travaux ordinaires des hommes, qui fait la diversité de leurs opinions; c'est par elle que le Vatican diffère du Louvre, quand toutes les cabanes des castors se ressemblent, qu'à Rome la

monarchie fait place à la république et la république à l'empire, tandis que, exemptes des révolutions politiques, les abeilles sont aujourd'hui, comme aux temps d'Aristote et de Pline, gouvernées par une reine. L'instinct est le partage des bêtes; à la condition de donner à l'homme la raison qui l'élève à la connaissance de Dieu, le véritable objet de son intelligence et la fin dernière de ses actions, à la condition de transporter à l'âme des bêtes ce que Bonnet place dans leur corps, nous dirons volontiers que les animaux ont comme les hommes des idées innées, que l'instinct est la raison des animaux, que chaque espèce a la sienne appropriée à sa fin, comme la raison humaine à la fin de l'humanité, que le castor a les idées innées de digue et de cabane, l'abeille, celles de ruche et de gâteau, que tous les individus d'une même espèce sont enchaînés par cette raison commune à une tâche toujours uniforme, les castors à la construction de leurs cabanes, les abeilles à la fabrication de leur miel, comme les hommes à la connaissance de Dieu et des principes éternels de la vérité. Sans élever les bêtes jusqu'à la dignité de l'homme, sans les rabaisser jusqu'à la condition inférieure des machines inanimées, nous expliquerons ainsi la merveilleuse industrie de leurs travaux uniformes, et nous aurons une nouvelle preuve que la loi de continuité est la loi de la création. Il n'y aura pas d'abîme entre les animaux et les hommes, il n'y aura qu'un degré facile à franchir. Il appartenait au philosophe qui, prêtant la parole aux bêtes, nous a donné par leur bouche de si utiles

leçons, de railler doucement l'hypothèse de Descartes,

Descartes, ce mortel dont on eût fait un Dieu
Chez les païens, et qui tient le milieu
Entre l'homme et l'esprit; comme entre l'huître et l'homme
Le tient tel de nos gens, franche bête de somme.

La dialectique la plus serrée ne vaut pas cette simple exposition à laquelle nous ne voulons rien retrancher ni ajouter aucun commentaire :

. Ils disent donc
Que la bête est une machine;
Qu'en elle tout se fait sans choix et par ressorts;
Nul sentiment, point d'âme; en elle tout est corps.
Telle est la montre qui chemine
A pas toujours égaux, aveugle et sans dessein.
Ouvrez-la, lisez dans son sein;
Mainte roue y tient lieu de tout l'esprit du monde.
La première y meut la seconde;
Une troisième suit, elle sonne à la fin.
Au dire de ces gens, la bête est toute telle.
L'objet la frappe en un endroit;
Ce lieu frappé s'en va tout droit,
Selon nous, au voisin en porter la nouvelle :
Le sens de proche en proche aussitôt la reçoit.
L'impression se fait; mais comment se fait-elle?
Selon eux, par nécessité,
Sans passion, sans volonté :
L'animal se sent agité
De mouvements que le vulgaire appelle
Tristesse, joie, amour, plaisir, douleur cruelle,
Ou quelque autre de ces états.
Mais ce n'est point cela, ne vous y trompez pas.
Qu'est-ce donc? Une montre. Et nous? C'est autre chose.

On pourrait penser, à voir la complaisance avec laquelle La Fontaine nous décrit les ruses habiles et les stratagèmes ingénieux dont les animaux font usage, qu'il veut, comme Montaigne, rabaisser

l'orgueil de l'homme en élevant les animaux jusqu'à lui, personne au contraire n'a mieux connu la nature humaine et celle des animaux, personne n'a plus justement réparti aux bêtes l'instinct et la raison aux hommes.

Qu'on m'aïlle soutenir, après un tel récit,
Que les bêtes n'ont point d'esprit !
Pour moi, si j'en étais le maître,
Je leur en donnerais aussi bien qu'aux enfants.
Ceux-ci pensent-ils pas dès leurs plus jeunes ans ?
Quelqu'un peut donc penser ne se pouvant connaître.
Par un exemple tout égal,
J'attribuerais à l'animal,
Non point une raison selon notre manière,
Mais beaucoup plus aussi qu'un aveugle ressort :
. Je rendrais mon ouvrage
Capable de juger, sentir, rien d'avantage,
Et juger imparfaitement,
Sans qu'un singe jamais fit le moindre argument.
A l'égard de nous autres hommes,
Je ferais notre lot infiniment plus fort ;
Nous aurions un double trésor :
L'un, cette âme pareille en tous tant que nous sommes,
Sages, fous, enfants, idiots,
Hôtes de l'univers sous le nom d'animaux ;
L'autre encore une autre âme, entre nous et les anges
Commune en un certain degré ;
Et ce trésor à part créé
Suivrait parmi les airs les célestes phalanges,
Entrerait dans un point sans en être pressé,
Ne finirait jamais, quoique ayant commencé :
Choses réelles quoique étranges.
Tant que l'enfance durerait,
Cette fille du ciel en nous ne paraîtrait
Qu'une tendre et faible lumière :
L'organe étant plus fort, la raison percerait
Les ténèbres de la matière,
Qui toujours envelopperait
L'autre âme imparfaite et grossière.

Nous nous élèverons aussi facilement des animaux à l'homme, que nous avons passé des végétaux aux animaux ; c'est une plus grande perfection dans les organes du corps humain et la puissance qu'a l'âme humaine de réfléchir qui font toute la différence. De même, s'il nous était permis de communiquer avec les autres mondes de l'univers, avec les créatures célestes, une transition insensible nous conduirait d'un monde à l'autre jusqu'à la plus parfaite des créatures. Cette hypothèse, qui a pour elle la sanction de toutes les religions anciennes et modernes, n'est nullement contraire à la raison ; elle rabaisse l'orgueil des hommes, mais elle rend à nos yeux la création plus belle encore.

La loi de continuité sera aussi bien observée par la nature dans l'existence de chaque individu que dans la création des espèces. Toutes les monades de Leibnitz étant simples ne peuvent commencer que par création ni finir que par annihilation ; cependant l'esprit ou la monade raisonnable ne peut ni être raisonnable dès sa création, ni arriver indifféremment, par un accroissement progressif, des derniers rangs de l'échelle des êtres à la perfection qu'elle possède. L'âme raisonnable doit donc exister d'abord à l'état d'âme sensitive, et la raison lui est donnée plus tard soit par un miracle, s'il n'y a pas un moyen naturel de la lui donner, soit par un moyen naturel, s'il en existe, par une sorte de transcréation. Comme l'œuvre de Dieu doit former un système où tout s'enchaîne, bien que les monades ne puissent, parce qu'elles sont simples, exercer les unes sur les autres une in-

fluence véritable, chacune aura cependant dans les autres la raison de son existence actuelle et de ses manières d'être ; sans perdre sa simplicité, aucune ne demeurera dans l'isolement de son individualité. Les simples entéléchies s'agrégeront aux entéléchies de la même espèce pour former la matière brute ; agrégées entre elles, elles se grouperont encore autour d'une monade dominante d'un degré supérieur, ou seulement sensible, ou douée de conscience, ou même raisonnable, et composeront les végétaux, les animaux, les hommes et les anges ; il n'y aura pas non plus une seule âme créée qui ne soit attachée à un corps, pas même celles des archanges, car il y aurait un saut dans la nature si elle passait de la création d'un être mixte à celle d'un pur esprit. Mais la loi de continuité serait encore violée, si un esprit, détaché de la matière, venait à un moment donné à être enfermé dans un corps, ou réciproquement si une âme, unie jusque-là à un corps, venait à en être séparée. Donc puisque, la volonté du Dieu créateur étant unique, toutes les monades sont aussi aussi anciennes que le monde, chaque âme a été dès la création première unie à un corps et continuera de lui être toujours unie. Ce corps est dans un flux perpétuel, il croît et diminue ; la naissance n'en est que le développement, la mort, que l'enveloppement. Ainsi le corps rudimentaire, auquel une âme humaine est unie, et qui, comme un réseau élastique, ouvre ses mailles aux monades étrangères, et doit les resserrer à la mort, a existé avant sa naissance dominé par cette âme, enfermé dans les ancêtres, enfermant à son

tour des corps organisés semblables à lui, dominés comme lui par une âme, et qui naîtront un jour les uns des autres.

La théorie des germes préexistants et emboîtés les uns dans les autres est la doctrine favorite de Bonnet, et la partie de sa métaphysique qui a reçu de lui le plus grand développement. Cette doctrine lui a été suggérée évidemment par celle de Leibnitz ; cependant, outre les différences de détail, il y en a une importante dans le point de départ de ces deux philosophes. Le premier, sensualiste, a toujours les yeux fixés sur le corps ; le second, rationaliste, sur l'âme. Ce qui frappe Leibnitz, c'est qu'il est impossible de concevoir qu'à un moment donné, celui de la conception par exemple, une âme jusque-là dégagée de la matière soit attachée à un corps ; de là cette supposition, que de tout temps un corps organique est dominé par une âme. Ce qui frappe au contraire Bonnet, c'est qu'il ne peut concevoir d'abord qu'une portion de matière brute devienne tout d'un coup un corps organisé, et en second lieu seulement qu'une âme créée tout exprès soit infusée à point nommé dans ce corps ; de là l'hypothèse des germes préexistants. La différence des principes est naturellement suivie de la même diversité dans le développement de la doctrine. Peu important à Leibnitz la nature, le mode d'existence et tous les changements de ce corps auquel notre âme est unie, pourvu que cette âme lui ait toujours été attachée, et que ce corps lui-même ne se soit pas élevé tout d'un coup de l'état de matière brute à celui de corps organisé ; peu lui importe

que ce corps rudimentaire soit enveloppé dans celui du père ou de la mère, pourvu qu'il ait été créé avec le monde, puisqu'il n'est tel que Leibnitz le conçoit que pour les besoins de la monade dominante. Que ce corps rudimentaire soit comme un réseau qui s'ouvre et se resserre, comme un grain de sel qui se dissout et se recompose, c'est là une hypothèse que Leibnitz nous propose, mais à laquelle il n'attache pas d'importance ; qu'il soit enfermé depuis le premier homme dans les mâles, c'est une croyance à laquelle semble le faire incliner la découverte incomplète des animaux spermaticques. Une observation plus exacte eût fixé dans un autre sens l'opinion de Leibnitz. Dans cette hypothèse de l'union de l'âme et du corps depuis la création, de quelque manière que le naturaliste explique l'existence continue et les divers changements du corps, Leibnitz insiste seulement sur le passage de l'âme humaine d'abord purement sensible à la condition d'esprit ou d'âme raisonnable. Si ce passage a lieu par un miracle, il y a dans la nature un saut dont on ne peut donner la raison ; s'il y a un moyen naturel, quel est-il ? C'est, dit Bonnet, que les organes du corps, le cerveau surtout, devenant plus parfaits, l'âme devient en même temps raisonnable. Cette influence du corps sur l'âme ne résout, comme toujours, qu'une partie et la moins importante de la difficulté. Les organes du corps devenant plus subtils, on comprend que l'âme humaine puisse désormais exercer une puissance qu'elle possède depuis longtemps sans pouvoir en faire usage ; mais on ne demande pas com-

ment l'âme sensible et raisonnable parvient un jour à manifester sa raison ; ce qu'il faut expliquer, c'est comment de la condition d'un être purement sensible elle s'élève à la dignité d'un esprit raisonnable, comment elle acquiert la possession première d'une nouvelle puissance et non l'usage d'une faculté déjà ancienne. Or, il n'y a pas un moyen naturel d'expliquer une pareille transformation, et un miracle dérangerait la continuité de la nature. Nous ne concevons point l'embarras de Leibnitz : lui qui a si bien défini l'âme humaine, une force qui enveloppe l'effort, αὐτάρκης, qui se suffit à elle-même, une entéléchie, ἐν αὐτῇ τέλος ἐχούσα, qui n'a pas besoin pour agir d'un stimulus étranger mais de la seule absence des obstacles ; lui qui professait que quelques-unes de nos idées sont innées, c'est-à-dire que l'esprit a la puissance de les tirer de lui-même, puissance dont il ne peut faire usage que si l'observation lui fournit une occasion favorable, ne trouvait-il pas dans sa doctrine, dans la nature même de la raison, la solution de cette difficulté ? Et d'abord quelle est la difficulté ? Pourquoi supposer qu'avant sa naissance l'âme humaine n'est pas raisonnable, mais seulement sensible ? parce qu'elle ne raisonne pas ? Le motif ne vaut rien ; car si elle rencontre un empêchement dans l'imperfection de ses organes, si l'expérience ne lui fournit pas l'occasion nécessaire au développement de sa puissance, elle pourra posséder la raison sans en faire usage, elle sera raisonnable sans raisonner encore, semblable à l'arc tendu qui, retenu par la main de l'archer, n'envoie pas la flèche au but. Ainsi tout

s'explique : une âme sensible ne devient pas raisonnable ; nous rejetons également la transcréation de Leibnitz, parce qu'elle suppose un miracle, et l'explication toute matérialiste de Bonnet, parce qu'elle prête à l'équivoque, et permet de penser que la perfection des organes donne la raison à l'âme sensible, tandis qu'elle lui fournit seulement l'occasion d'en faire usage.

Cependant tous ces raisonnements n'ont de valeur qu'autant que l'hypothèse première est acceptée. Les physiciens admettent comme une vérité acquise à la science qu'aucune parcelle de matière n'est anéantie, mais subit seulement des modifications différentes ; la conséquence qu'en peut tirer le métaphysicien est qu'à moins que la quantité de matière dont le monde est composé ne varie sans cesse, à moins que la volonté de Dieu ne soit capricieuse, aucune parcelle de matière nouvelle ne doit être créée durant l'existence du monde, puisque aucune n'est anéantie. Leibnitz et Bonnet réclament pour les âmes qui composent l'univers moral cette existence continue que les physiciens attribuent aux éléments des corps ; ils prétendent que, la volonté de Dieu étant une et immuable, aucune âme actuellement existante ne doit être anéantie, aucune ne doit être créée à nouveau durant l'existence du monde, en sorte que toutes les parties qui composent l'univers soient aussi vieilles que le tout. Spéculant hardiment sur la nature des âmes et sur celle des corps, la raison conclut de ce que la loi de continuité est conforme à la sagesse du Créateur, qu'il y aurait un saut dans

la nature si une portion de matière brute devenait tout d'un coup un corps organisé, si une âme jusque-là détachée de la matière venait à être enfermée dans un corps, si unie depuis sa naissance à un corps elle venait à en être entièrement séparée, que, de toute façon Dieu descendrait de son éternité et de son immutabilité pour intervenir directement dans le temps et dans l'espace, car une chose arriverait, dont la raison ne se rencontrerait pas dans le fait antérieur. En effet, à quel instant une âme serait-elle créée et placée dans un corps ? à celui de la naissance ? Mais le fœtus sent longtemps avant de naître ; à celui de la conception ? Mais on ne peut concevoir un instant où une certaine quantité de matière devienne tout d'un coup un corps organisé ; et ni une âme ne peut être attachée à une portion de matière avant l'organisation de celle-ci, ni un corps vivant subsister sans une âme. D'un autre côté, on ne peut pas admettre que les âmes existent pendant un temps déterminé, séparées de la matière, et qu'elles soient ensuite attachées à un corps organisé, à moins de supposer peu-têtre, comme Platon, pour toutes les âmes une vie antérieure à la vie présente qu'elles ont quittée par une chute malheureuse pour commencer une nouvelle et moins noble épreuve. Ce n'est pas que la création des âmes à l'instant de la naissance et l'organisation subite d'une quantité quelconque de matière soient absolument impossibles à Dieu ; mais le caprice et l'arbitraire sont indignes de la perfection qui lui convient. Donc, conclut le métaphysicien, la raison nous ordonne de penser que les âmes préexistent à leur naissance, et, comme elles

sont durant la vie présente attachées à un corps, elles existent dès la création avec un corps organisé, quelle qu'en soit la forme.

Les physiologistes modernes ne paraissent pas accepter ces spéculations métaphysiques. Cependant c'est au nom de l'expérience que Swammerdam et Spallanzani prétendent que le corps de l'animal est préformé avant la fécondation, que Haller et Bonnet soutiennent la théorie de l'évolution des germes. Il faut aussi convenir qu'il n'y a pas pour les physiologistes une question plus obscure, à tel point qu'au ^{xvii}^e siècle on comptait déjà plus de trois cents théories de la génération. Il est nécessaire, pour juger les doctrines de Leibnitz et de Bonnet, d'indiquer les faits généraux et les principaux systèmes, sans entrer dans des détails qui pour beaucoup de motifs nous sont interdits.

On peut ranger en trois catégories toutes les théories de la génération : 1° La génération équivoque ou spontanée, qui n'est jamais admise que pour les dernières espèces du règne animal et végétal, selon laquelle des êtres organisés naissent spontanément de la matière sans le secours d'un ou de plusieurs individus de la même espèce; 2° la préexistence des germes, selon laquelle les éléments des corps vivants existent préorganisés soit dans un individu ou dans plusieurs, soit répandus dans toute la nature, avant la copulation des sexes, avant la fécondation, avant l'opération quelle qu'elle soit qui dans les espèces inférieures remplace celle-là, soit depuis la création du monde, soit depuis un temps indéterminé; 3° la postfor-

mation, selon laquelle un ou deux individus fournissent les éléments matériels d'un corps d'abord privé de vie, qui, à un moment donné, celui de la réunion des sexes par exemple dans les espèces où elle a lieu, devient un être vivant.

C'est par ignorance que dans l'antiquité on admettait comme une chose naturelle la génération spontanée de quelques espèces du règne animal ou végétal ; dans les temps modernes, c'est au nom d'une expérience scrupuleuse que cette théorie est soutenue par M. Geoffroy-Saint-Hilaire et d'autres célèbres naturalistes. Ainsi des végétaux, des animaux d'espèces différentes mais toujours inférieures se seraient formés dans des circonstances telles qu'aucun germe ne pouvait exister qui leur eût donné naissance.

À l'origine de la science physiologique, Empédocle, Hippocrate, Gallien avançaient que l'animal naît des germes réunis du mâle et de la femelle. Démocrite composait l'animal d'éléments répandus dans toutes les parties du mâle ; Héraclite supposait que les germes des vivants répandus par toute la nature se développent quand ils peuvent jeter des racines dans un de leurs semblables déjà développé. Aristote, accordant sa physique avec sa métaphysique, supposait la préexistence de la matière et de la forme, l'une fournie par la femelle, l'autre par le mâle. Aucune de ces théories n'a de valeur parce qu'aucune n'est fondée sur l'expérience. Ce ne fut qu'après l'invention du microscope que les hypothèses purent acquérir quelque vraisemblance. Louis de Hammen ayant découvert les animalcules

spermatiques , il fut dès lors naturel de penser que ces animaux sont les germes des hommes, ce que l'on expliqua de mille façons différentes. Des observations mieux faites firent abandonner cette théorie , et des expériences nouvelles donnèrent naissance à une nouvelle hypothèse. Quand il fut reconnu que les animalcules de la liqueur séminale étaient non des germes capables de développement , mais des individus d'une espèce particulière, se multipliant dans un pareil milieu , semblables en tout point aux animalcules infusoires , il fallut revenir à une autre explication. En même temps que Swammerdam et Spallanzani corrigeaient ainsi des expériences incomplètes , Haller découvrait que l'œuf infécondé de l'oiseau renferme tous les organes essentiels à l'animal , d'où il tirait avec Bonnet cette conséquence que l'animal existe de toutes pièces dans la mère, que le mâle n'a d'autre influence que de fournir un stimulant indispensable au dernier développement du germe. Ajoutant à ces expériences des arguments métaphysiques , Bonnet faisait remonter à la création l'existence de ces germes emboîtés les uns dans les autres.

D'autres physiologistes nient qu'il existe des germes vivants antérieurs à la fécondation , et prétendent que le corps de l'animal se forme sous l'influence d'une *aura seminalis* , que la génération est véritable et qu'elle n'est autre chose qu'une combinaison chimique. D'autres, admettant aussi la postformation , ne veulent pas attribuer à une simple combinaison chimique l'organisation d'un corps dissimilaire , comme celui de l'animal ou du

végétal, et ajoutent des agents dynamiques, des forces essentielles et particulières qui sont le principe de la vie dans les corps organisés.

Les observations des physiologistes de nos jours ne justifient complètement aucune de ces théories. Dans les espèces animales ou végétales distinguées de sexe, la femelle fournirait, comme dans la théorie de Bonnet, une vésicule, un ovule, et le mâle, une liqueur fécondante. Mais tandis que le germe de Haller et de Bonnet possède antérieurement à la fécondation une vie propre, est déjà un animal qui n'attend du mâle qu'une excitation qui l'aide à se développer tout à fait, cette vésicule n'aurait pas en elle-même le principe d'une vie individuelle, et le rôle du mâle serait de l'animer, de faire instantanément un corps vivant de cette parcelle de matière organique.

Quand le métaphysicien, ne comptant que sur la raison, construit son hypothèse sans s'inquiéter des faits matériels, le physiologiste a le droit de lui demander une explication complète et rigoureuse de tous les faits qu'il observe, d'exiger en un mot que l'œuvre de la spéculation s'accorde avec les données de l'expérience. De même, quand le physiologiste explique à sa manière les faits matériels, le métaphysicien à son tour a le droit de proposer ses difficultés. Lorsque les faits dévoilent à l'observateur tous les secrets de la nature, comme il est quelquefois difficile de distinguer les sophismes d'une raison individuelle des éternels principes de la raison impersonnelle, l'autorité de l'expérience est absolue. Mais lorsque la nature cache à l'observateur ses

plus importants mystères , la raison peut tenter de soulever un autre coin du voile. Les faits qu'ont recueillis jusqu'à ce jour les physiologistes sur la génération sont-ils assez clairs pour que les objections de la raison demeurent sans force , et les conclusions qu'ils en tirent sont-elles bien légitimes ?

C'est un vice capital dans l'hypothèse de Leibnitz, que de soumettre entièrement le corps à l'âme et les explications physiologiques aux spéculations métaphysiques ; mais ce serait un vice également condamnable que de s'attacher seulement à l'explication des faits matériels , sans tenir aucun compte de l'âme. Le métaphysicien doit satisfaire dans ses théories aux exigences du corps et le physiologiste à celles de l'âme. Or, je ne vois dans l'hypothèse des physiologistes modernes aucune idée des difficultés qu'offre l'union première d'un corps et d'une âme. Lorsqu'ils disent que la femelle fournit une matière organisée , mais privée d'un principe de vie individuelle , que le mâle anime cette matière et en fait un être vivant , faut-il entendre que l'âme vient de celui-ci , le corps de celle-là , comme la forme et la matière d'Aristote ? Ce serait trancher et non pas résoudre la difficulté. Faut-il entendre que le père donne au produit de la mère un principe de vie matérielle , distinct de l'âme ? Alors la difficulté subsiste tout entière pour l'âme , et toute obscurité n'est pas encore dissipée pour le corps. Si le physiologiste pouvait dire avec assurance : tels sont les faits certains, indubitables quant à la génération du corps ; que le métaphysicien explique, s'il peut, comment l'âme s'unit à

lui, pourvu qu'il ne contredise pas les faits établis par l'observation, le métaphysicien pourrait accepter cette tâche, quelque rude qu'elle soit, et concilier son hypothèse avec des faits manifestes. Mais tous les faits sur lesquels les physiologistes établissent leur théorie, n'ont pas, même à leurs yeux, le caractère d'une incontestable évidence. Il est certain que l'œuf est fourni par la femelle, qu'il préexiste à la fécondation, qu'il est incapable de son dernier développement sans l'influence de la liqueur du mâle. Il ne l'est pas et il ne peut l'être que cet œuf ne soit pas le germe vivant de l'animal futur, qu'il ne soit que la matière élémentaire qui s'animera plus tard. Lorsque les plus célèbres physiologistes affirment que « dans les premiers moments de la fécondation, on ne peut apercevoir aucun changement dans les produits des plus gros mammifères, » et que « cependant il a dû s'en opérer un, puisque les phénomènes qui ne tardent pas à se manifester annoncent une grande différence entre l'œuf fécondé et celui qui ne l'a pas été; » on ne peut établir comme un fait positif que ce changement inaperçu consiste dans l'animation, d'ailleurs inexplicable, d'une portion de matière organisée devenant tout d'un coup un individu vivant. Ce n'est là qu'une hypothèse; donc, une hypothèse différente n'est pas moins possible. Dès lors, il n'est pas démontré que le germe déjà vivant de l'animal ne préexiste pas à la fécondation, d'autant plus que le métaphysicien trouve dans cette seule supposition un moyen naturel d'expliquer l'union de l'âme et du corps. Attribuer

l'animation de l'œuf à l'influence du mâle, c'est déterminer le premier instant de l'existence d'un nouvel individu et non pas l'expliquer. Il est encore vrai que si le philosophe ne fait que reculer de quelques jours ce premier instant, loin de résoudre la difficulté, il l'augmente ; mais, s'il suppose hardiment avec Leibnitz qu'il n'y a pas d'instant premier de la création de tous les êtres, ou plus timidement avec Bonnet que ce premier instant est celui de la création de l'univers, tout s'explique sans que Dieu intervienne à chaque moment dans le temps et dans l'espace, sans que les principes de la raison soient violés, sans que les faits solidement établis par l'expérience soient contredits.

Cela ne veut pas dire que Leibnitz ou Bonnet ait rencontré la vérité ; il suffit que leur hypothèse ne soit pas absolument impossible. Les objections que l'on tire contre elle de l'infinité petitesse des germes ne sont pas des difficultés pour qui ne se laisse pas guider par l'imagination mais par la raison, pour qui reconnaît la divisibilité à l'infini de la matière, pour qui considère combien les instruments, dont l'homme se sert aujourd'hui pour rendre ses organes plus subtils, lui ont fait faire déjà de découvertes importantes, combien ils peuvent encore être perfectionnés, combien dès lors peut s'étendre le champ de l'observation, sans que jamais il égale en étendue celui de la raison.

Ce qui enlève quelque vraisemblance à cette hypothèse, d'ailleurs irréfutable, ce sont les excès dans lesquels est tombé Bonnet, et où il nous est impossible de le suivre. Nous nous laissons facile-

ment séduire par cette hypothèse des germes emboîtés, parce qu'elle supprime toute intervention miraculeuse de la Divinité, et satisfait la raison par sa simplicité. L'âme ayant toujours été unie à un corps organique, tout s'accomplit désormais dans le monde spirituel comme dans le monde matériel, par les voies les plus naturelles, et il n'y a vraiment qu'un seul miracle, comme le dit Bonnet, celui de la Création. Ce sont les mêmes arguments qui sans doute faisaient accepter à l'avance une hypothèse à peu près semblable de Fénelon et de Malebranche. Le physiologiste, quelquefois matérialiste, ne s'inquiétant le plus souvent en aucune façon de l'âme humaine et de son origine, n'est point sensible à de pareils arguments; peu lui importe que tout s'opère par miracle dans le monde spirituel qu'il ne voit pas; l'invisible est pour lui presque miraculeux; tout ce qu'il voit au contraire est naturel; aussi plus une hypothèse dépassera la portée des sens et de l'imagination, moins elle lui paraîtra vraisemblable. Mais lorsque Bonnet, après avoir expliqué l'union de l'âme et du corps, la génération apparente de l'une et de l'autre et les différentes phases de leur développement parallèle, abandonne l'âme humaine pour expliquer par des germes réparateurs, préexistant aussi depuis la création, la régénération de quelques parties organiques, il nous semble alors, parce que l'âme n'y est plus intéressée, que la régénération est véritable. Peut-être un préjugé contraire à celui des physiologistes exerce-t-il sur notre jugement une funeste influence; cependant nous croyons avoir

quelque raison de suivre jusqu'à ce point l'hypothèse de Bonnet, et de l'abandonner ici. Pourquoi l'hypothèse des germes préexistants, loin de nous paraître impossible, nous semble-t-elle vraisemblable? Pour deux principaux motifs; d'abord, parce que nous regardons comme impossible, non pas absolument mais relativement aux perfections divines, qu'une âme soit créée à point nommé dans le cours des siècles pour être infusée dans un corps, ou qu'existant dégagée de toute matière depuis la création, elle soit sans raison suffisante enfermée dans un corps; ensuite, parce que nous ne comprenons pas qu'une masse quelconque de matière, même organisée, puisse devenir un corps vivant sans un principe, non pas de son organisation mais de son unité, sans un principe de vie préexistant. Or, du moment qu'il n'est plus question de l'âme humaine, du moment qu'il ne s'agit pas non plus de la génération d'un corps vivant, un et complet, mais d'un seul membre, d'une masse déterminée sans doute quant à la forme de matière organisée, mais qui n'a pas une vie propre et indépendante, du moment que le corps de l'animal mutilé renferme un principe véritable de vie et d'organisation, nous ne voyons plus d'impossibilité à ce que ce principe de vitalité soit une source de réparation pour un membre tout entier, quand il répare à chaque instant les pertes continues qui sont le résultat de la vie organique.

Il y a cependant tel phénomène qui paraissait ébranler la ferme foi de saint Augustin dans la spiritualité de notre âme, et que l'hypothèse de

Bonnet explique seule, tout en y laissant subsister quelque obscurité : c'est la réparation non pas de la partie antérieure d'un ver coupé par le milieu qui se complète, mais de la partie postérieure qui devient un animal entier ayant un principe de vie individuelle et une âme dominante. Il faut convenir que le germe préexistant de Bonnet est ici encore une heureuse hypothèse, à laquelle peut s'attacher le philosophe pour ne pas recourir à l'automatisme cartésien. « Les préjugés relatifs à tout ce qui concerne la génération, dit le professeur Burdach, ressemblent aux discours d'un homme ivre, au fond desquels se trouve le sentiment vague et mal saisi d'une puissance supérieure. » Mais il y a de nobles et sublimes ivresses, comme il y en a de méprisables et indignes de l'homme; celle du matérialisme représente l'abdication de la raison et le triomphe des instincts brutaux; celle du spiritualisme ressemble à l'inspiration divine.

Comme la naissance n'est pour Leibnitz que le développement du corps rudimentaire, la mort n'en est que l'enveloppement; de sorte que l'homme tout entier est immortel, qu'il passe naturellement de la vie présente à la vie future, comme il a fait de son existence première à la vie présente. Tant que les hypothèses du métaphysicien ne tiennent pas compte des impossibilités matérielles, elles n'ont aucune valeur. Aussi dans cette hypothèse de l'enveloppement, tous les détails doivent être négligés, et l'idée principale, à savoir la survivance non-seulement de l'âme mais aussi du corps, mérite seule d'être examinée. C'est aussi la seule chose que

Bonnet ait recueillie de la doctrine de Leibnitz sur l'immortalité de l'âme, ruinant lui-même le reste par des arguments solides, et remplaçant l'hypothèse impossible de l'enveloppement du corps et de sa réduction aux proportions du germe rudimentaire par une autre hypothèse : l'existence dans notre corps grossier d'un germe de restitution, qui se développant deviendra un corps glorieux et immortel. Cette hypothèse de Bonnet rappelle la comparaison que fait quelque part Leibnitz du corps organisé au personnage comique d'Arlequin, qui, dépouillant plusieurs vêtements superposés, en découvre chaque fois un nouveau. Ainsi l'âme humaine est unie immédiatement non pas au corps grossier que nous portons en ce monde, mais à un petit corps incorruptible.

Ce qui fait supposer à Bonnet que ce germe indestructible, véritable siège de l'âme, est logé dans le corps grossier de l'animal, c'est que, le souvenir du passé étant la condition de la personnalité et la mémoire étant purement animale, il faut, pour que l'âme immortelle demeure la même personne dans une autre vie, qu'elle ne cesse jamais d'être unie à un corps capable de conserver la suite de ses souvenirs en résistant aux influences destructives.

C'est un des plus beaux dogmes de la philosophie spiritualiste que celui de l'immortalité de l'âme humaine, non-seulement de l'indestructibilité qui suppose qu'elle survit sans mémoire et sans conscience du passé, qu'elle persiste dans l'existence sans demeurer la même personne, mais de l'immortalité véritable de la même personne qui, com-

mençant une vie nouvelle, se souvient du passé, tout en ayant conscience du présent. C'est aussi un des principes les plus féconds de la raison que la loi de continuité. Mais si l'âme humaine, en quittant son corps grossier, se détachait à jamais des liens de la matière, l'immortalité de sa personne serait-elle donc compromise? la loi de continuité serait-elle violée? La raison ne peut décider si l'âme toute seule ou l'homme tout entier, corps et âme, doit survivre à la mort pour accomplir sa destinée et satisfaire à la loi morale. Leibnitz et Bonnet appuient de raisons spécieuses et différentes la seconde hypothèse; mais la première n'est pas moins vraisemblable. En vertu de la loi de continuité, Leibnitz et Bonnet nous représentent l'univers comme une vaste échelle, à tous les degrés de laquelle les êtres sont classés hiérarchiquement en proportion de leur perfection, depuis les corps bruts jusqu'aux plus excellentes créatures de Dieu; ils font consister la beauté de cet univers dans la diversité des parties et l'harmonie du tout. Mais si aux derniers degrés de cette échelle ils placent la matière brute, des corps qu'aucune âme ne fait vivre, pourquoi ne placerait-on pas au sommet de cette hiérarchie des créatures immatérielles, de purs esprits qui ne seraient unis à aucun corps? La diversité des éléments étant plus grande, l'harmonie du monde ne serait-elle pas plus parfaite? Et, comme par l'assimilation il n'y a pas une particule de matière brute qui ne puisse faire partie d'un corps organisé, et, entrant sous la domination d'une âme, établir une transition naturelle

entre la matière brute et les corps organisés, pourquoi de même la dissolution du corps organisé ne permettrait-elle pas à l'âme qui lui est unie de se détacher des liens de la matière, et d'établir une transition entre les âmes des êtres mixtes et les purs esprits ? Si ces deux philosophes eussent donné une âme aux corps bruts, nous comprendrions la nécessité de donner un corps aux plus parfaits des esprits ; mais, puisque le parallélisme n'existe pas aux derniers échelons de la nature, il ne doit pas exister davantage aux plus élevés. Loin que la loi de continuité fût violée s'il existait des âmes dégagées de toute matière, elle n'en serait au contraire que mieux observée.

Leibnitz, qui ne fait pas dériver toutes nos idées du jeu des organes, qui ne fait pas résider la mémoire dans le cerveau, ne peut invoquer de nouvelles raisons en faveur de son hypothèse. Mais Bonnet trouve dans le sensualisme de sa psychologie un argument nouveau pour soutenir la sienne. Malheureusement il est faux que la mémoire soit purement corporelle et par conséquent que l'existence d'un germe de restitution, véritable siège de l'âme même durant la vie présente, soit nécessaire pour conserver à l'âme sa personnalité dans une autre vie. Toutefois il y aurait autant d'imprudence et de présomption à affirmer que l'âme humaine seule est immortelle, qu'à la condamner à jamais à la prison du corps. C'est ici que Bonnet devait appliquer ce sage précepte de la raison qui fait preuve de sa force en confessant quelquefois sa faiblesse : sachons ignorer.

Bonnet nous a montré si souvent que l'animal est en presque tous les points semblable à l'homme, qu'il est irrésistiblement entraîné par sa propre hypothèse à pousser plus loin le parallèle. Le pas que l'humanité franchit en ressuscitant à une vie meilleure, les animaux le franchissent comme elle ; car si la continuité des choses et des êtres fait l'harmonie de l'univers, les hommes s'élevant à la perfection des anges, leur place demeurerait vide dans la hiérarchie universelle, si les espèces supérieures des animaux ne la remplissaient pas. Il y aura dès lors, dit M. Villemain, de l'avancement pour tout le monde ; et les animaux, gravissant un degré de l'échelle, les plus parfaits des végétaux prendront la place des animaux inférieurs. C'est là le rêve d'une âme bienveillante, dit le même critique ; en effet, cette palingénésie de la nature entière est inconséquente comme un rêve. Tandis que toutes les espèces animales et végétales s'ennobliront, le règne minéral demeurera-t-il seul stationnaire dans son imperfection ? Qu'il en soit ainsi, ou que les minéraux s'élèvent jusqu'à l'organisation, quelle violation de la loi de continuité ! Dans le premier cas, un abîme s'entr'ouvre entre les deux derniers règnes de la création ; dans le second, un miracle seul peut donner aux minéraux l'organisation qui leur manque et l'âme que l'imagination de Bonnet attribue aux végétaux. Ces animaux à leur tour, qui sont devenus des hommes, succédant à notre condition terrestre, ne doivent-ils pas succéder de même à nos espérances ? Dès lors, ou la vie présente doit être considérée comme le commen-

cement d'une série d'épreuves successives , de chacune desquelles l'homme sortira pour entreprendre une vie nouvelle sous de nouvelles lois , ou l'homme , parvenu dès la fin de sa vie terrestre au terme de son épreuve , doit entrer après la mort en possession de toute la perfection dont il est capable , tandis que les espèces inférieures , parties de plus bas , mettront plus longtemps à parvenir à cette perfection dont elles sont également dignes. Mais que devient la morale , si la condition est la même pour les bons et pour les méchants ? Si au contraire le point de départ de notre perfection nouvelle est , comme le veut Bonnet , le point où nous serons arrivés à la fin de la vie présente , les espèces vont se mêler et se confondre ; cet homme (cela répugne à dire) qui fut autrefois un animal , et qui , par la raison et la vertu , rend sa nature plus parfaite durant sa condition nouvelle ; ne dépassera-t-il pas l'homme vicieux qui n'aura fait que pervertir ses instincts vertueux et ses nobles facultés ? La comparaison de l'homme ou de l'animal qui renaît à une vie nouvelle , doué de nouveaux organes , au papillon qui s'échappe de la chrysalide , est sans doute une image gracieuse et poétique ; ce n'est point un argument. Toute cette palingénésie est un retour malheureux à cette première supposition que toutes les âmes des animaux et des végétaux sont semblables ; Bonnet devait s'en tenir à la réponse qu'il faisait à Helvétius , quand il disait que c'est dans l'âme même du cheval qu'il faut chercher la raison du sabot dont son pied se termine.

Il est vrai que nier l'immortalité de l'âme des bêtes nous entraîne à des conséquences aussi graves et non moins extraordinaires que la palingénésie de Bonnet. Pourquoi d'abord si les bêtes ont, comme les hommes, une âme spirituelle, nier l'immortalité de cette âme quand nous croyons à l'immortalité de la nôtre? N'est-ce pas révoquer celle-ci en doute que de condamner l'âme des bêtes à périr avec leur corps? S'il est un moyen naturel qui anéantisse l'âme des animaux, il a la même puissance sur nos âmes, car elles ne diffèrent pas essentiellement de celles des bêtes. Si ce moyen naturel n'existe pas, les âmes des bêtes subsisteront à jamais comme les nôtres, quelque inférieures qu'elles soient aux esprits humains. Dieu ne recourra pas plutôt à un miracle pour anéantir une créature un peu moins parfaite que la plus excellente de toutes. Il faut donc, sous peine d'inconséquence, accorder aux animaux l'immortalité, dès qu'on leur attribue une âme spirituelle. Descartes était plus conséquent, lorsqu'il faisait des animaux de simples machines pour ne pas leur accorder l'immortalité, que celui qui, leur accordant une âme, la ferait périr avec le corps. Mais il y a deux sortes d'immortalité, selon Leibnitz; l'une ne convient qu'à l'âme humaine, qui conserve avec le souvenir du passé sa personnalité; l'autre est celle des bêtes et s'appellerait plus justement indestructibilité. La raison de cette différence est que Leibnitz ne reconnaît pas dans les bêtes des êtres moraux, dignes par conséquent de survivre à la mort avec leur identité, pour faire partie de la cité de Dieu.

Mais que deviendront alors ces âmes indestructibles des animaux ? Recommenceront-elles une vie nouvelle, par suite d'un nouveau développement de leur germe organique ? Cela ne serait pas impossible, dit Leibnitz ; le contraire est cependant plus probable. Bien mieux, le contraire est seul possible dans l'hypothèse de l'emboîtement des germes. Si donc ces animaux subsistent après la mort, sans pouvoir jamais renaître à la vie, quelle est leur condition ? Sont-ils condamnés à ce sommeil léthargique qui précéda leur naissance et qui suivra leur mort ? Ainsi, des êtres auront été créés par Dieu pour jouir un instant seulement de la vie et demeurer pendant la durée des siècles comme suspendus entre l'existence et le néant. C'est contre de semblables conséquences que Bonnet se révolte ; c'est pour leur échapper qu'il tombe dans des excès contraires à ceux de l'automatisme, et peut-être plus difficilement acceptables. Nous ne prétendons pas justifier ce rêve de la palingénésie, mais seulement montrer qu'il a son excuse et même sa raison d'être, que si cette hypothèse dépasse les limites assignées à la raison humaine, comme l'automatisme demeure en deçà, elle accuse du moins une exquise sensibilité et une vive admiration des œuvres de Dieu, tandis que l'automatisme est une hypothèse égoïste qui rapetisse la création. Est-ce à dire qu'il faille accepter l'hypothèse intermédiaire de Leibnitz, l'indestructibilité de l'âme des bêtes qui subsiste sans conscience ni personnalité, qui cesse de vivre sans cependant être anéantie ? Il nous semble au contraire que cette supposition

n'a pour elle que l'obscurité qui l'enveloppe, qu'elle abuse la curiosité de la raison humaine sans la satisfaire. Mieux vaut encore ou l'excès de l'automatisme ou l'excès de la palingénésie, qui tous deux attestent du moins une foi vive en notre immortalité, que ce compromis mensonger qui laisse planer le doute sur l'immortalité de notre âme; mais mieux vaut encore l'aveu sincère de notre ignorance. Lorsque tant de questions, qui intéressent immédiatement l'humanité, sont et seront à jamais pour nous des mystères, la raison humaine n'est pas obligée de trouver le mot de toutes les énigmes dont l'intérêt n'est qu'indirect, ni même de se perdre en conjectures sur la future condition des animaux et des plantes. Appliquons toutes les forces de notre intelligence, toute la puissance de notre imagination à découvrir notre propre destinée; elles seront encore insuffisantes. En agitant la destinée des autres êtres dont nous connaissons à peine la nature, nous ne faisons qu'obscurcir la nôtre à nos yeux.

S'il est certain que l'âme est immortelle, il ne l'est pas qu'elle revive avec un corps; mais cela n'est encore que d'un faible intérêt pour nous. Que la « guenille » nous soit chère en ce monde, la nature le veut; Dieu ne nous l'a pas donnée sans raison; mais en faisant de notre corps le siège de la personnalité, Bonnet en fait la partie la plus précieuse de notre être, et lui assure à tort l'immortalité. Il s'engage dès lors dans un dédale d'obscurités et de difficultés de toute espèce. De quelque façon que la religion et la philosophie con-

coivent aujourd'hui la cité de Dieu, elle ne ressemble pas aux champs Élysées des païens. Le spiritualisme le plus élevé a laissé bien loin derrière lui leur grossier anthropomorphisme. Les joies pures de l'intelligence et du cœur contemplant la vérité et adorant le bien remplacent l'ambrosie et le nectar dont les bienheureux s'enivraient dans la compagnie de divinités faites à leur image. Le pur amour de la beauté divine a succédé à cet amour sensuel dont les dieux donnaient l'exemple, et que des religions matérialistes promettent encore à leurs adeptes. La destinée de l'homme changeant, ce corps glorieux auquel Bonnet unit notre âme immortelle devra s'accommoder à notre nouvelle condition. Il dépouillera donc tous ces organes qui n'avaient de rapports qu'avec notre premier état ; ce qui faisait faire à Voltaire cette sale plaisanterie : « Nous ressusciterons sans nos parties de devant et de derrière ; c'est là le fin du fin. » Sans déterminer quels organes nouveaux remplaceront les anciens, Bonnet nous promet que la beauté des formes s'alliera dans notre corps glorieux à la plus grande commodité, à la plus parfaite subtilité de l'organisation. Il fallait laisser de tels rêves à ces utopistes, auxquels une imagination déréglée et une fausse idée de la perfectibilité physique de notre espèce ont seules dicté leurs folies. Il nous suffit d'être assurés de notre immortalité, de savoir qu'une récompense plus belle que nous ne saurions la concevoir est réservée à la vertu ; ayons confiance dans la sagesse et dans la bonté divines ; reposons-nous sur elles du soin de notre condition future ; que notre

âme doive renaître avec un corps nouveau, que Dieu en multiplie et en subtilise les organes, ou qu'elle soit à jamais dégagée des liens de la matière, tout sera bien dans l'avenir, comme tout est bien dans le présent, car tout est l'œuvre de Dieu; nous ne pourrions qu'amoindrir notre destinée, en substituant à son ouvrage les chimères insensées de notre imagination.

Quelles que soient les taches et les lacunes qu'on remarque dans ce tableau que Bonnet nous met sous les yeux de la hiérarchie continue formée par tous les êtres de la création, il n'en est pas moins le plus souvent d'une fidélité admirable et d'une grandemagnificence. Mais le but de Bonnet n'est pas seulement de nous représenter l'univers comme une œuvre digne par sa beauté de son divin auteur; en Dieu, le beau et le bien ne sont qu'une seule et même chose. Une théodicée n'est pas complète quand elle nous montre la beauté de l'univers, elle doit nous en montrer aussi la bonté. Leibnitz et Bonnet ne se contentent pas de prouver que le monde est bon ou le meilleur des univers possibles parce que c'est un Dieu bon et sage qui l'a créé, ils acceptent encore la discussion sur les difficultés que l'on soulève contre la providence divine et l'optimisme.

L'objection est claire et précise : si Dieu est la providence du monde, si l'univers qu'il a créé est bon, le mal ne peut trouver de place dans cet univers; or le mal existe; donc Dieu n'est pas la providence du monde, et l'optimisme est une hypothèse démentie par les faits. A cette objection

générale Leibnitz répond aussi généralement, qu'il n'est pas impossible que le meilleur des mondes renferme quelque mal, si, par exemple, la présence de quelque mal entraîne à sa suite un plus grand bien ou en est la conséquence. Entrant dans les détails, Leibnitz distingue trois sortes de maux : le mal métaphysique, le mal physique et le mal moral. Le mal métaphysique consiste dans l'imperfection naturelle des créatures ; il est donc nécessaire, puisque les créatures ne sauraient être des dieux. Mais au moins toutes les créatures devraient-elles être semblables et aussi voisines que possible de la perfection ? Non ; car l'harmonie d'une hiérarchie continue et bien ordonnée est plus belle que la monotonie des semblables. Le mal physique qui consiste dans la souffrance n'est point nécessaire, il est vrai, mais il est possible. On fait trop grand bruit des maux physiques ; ils sont moins nombreux qu'on ne se plaît à le dire, si d'abord on leur oppose tous les biens véritables qui passent inaperçus, la santé, par exemple, et l'exercice modéré de toute espèce de forces corporelles et intellectuelles, si on retranche ensuite les maux que l'homme s'attire par sa faute ou qu'il s'impose volontairement pour conquérir un plus grand bien. On ne peut s'armer contre la Providence des maux qui restent encore ; car on n'a pas le droit, n'ayant sous les yeux que la plus petite partie de l'univers, de porter un jugement sur le tout ; sans doute le mal de cette partie est compensé par le plus grand bien du reste ou concourt à la beauté de l'ensemble ; enfin, en nous renfermant dans cette partie de l'univers où nous

vivons, nous pouvons et nous devons espérer que les maux inexpliqués seront compensés par les éternelles jouissances d'une autre vie. Le mal moral consiste dans la faute, quelle qu'elle soit. C'est ici le point capital de l'objection : Dieu, dit-on, participe au mal moral d'un double concours, physique et moral ; par le concours physique il est l'auteur de l'être même du mal ; par le concours moral, il est complice de la faute en la voulant. Dieu, répond Leibnitz, ne participe au mal moral d'aucun de ces deux concours. Toute action, même mauvaise, contient quelque bien, en ce qu'elle est une action et une action libre ; ce bien peut être appelé l'être ou le réel de l'action ; elle contient aussi du mal qui en peut être appelé la limitation ou le formel. Dieu est l'auteur du réel et non du formel du mal ; le principe du bien et celui du mal existent tous deux en lui, mais non pas à la façon des Manichéens ; le principe du bien est la volonté de Dieu, celui du mal est dans les essences que conçoit nécessairement son intelligence. Dieu ne participe donc pas au mal moral d'un concours physique ; il n'y participe pas non plus d'un concours moral. Il y a ici une distinction à faire entre différentes manières de vouloir, non pas entre la volonté qui ordonne et la volonté qui permet, distinction qui concerne seulement l'existence du libre arbitre, mais entre la volonté antécédente et la volonté conséquente. Antécédemment à tout décret, Dieu veut toute espèce de bien, parce qu'il est bien, d'une volonté qui serait efficace, si elle ne rencontrait pas d'obstacle ; par une volonté contraire il repousse

toute espèce de mal, parce qu'il est mal. Mais lorsqu'il se détermine à créer tous les biens qu'il veut antécédemment, il ne les peut vouloir conséquemment, parce qu'ils se contrarient; il est donc obligé par sa propre nature et non par une contrainte extérieure, de vouloir d'une volonté conséquente non plus tous les biens, mais le meilleur. Or, le meilleur peut entraîner à sa suite un mal que Dieu ne peut vouloir antécédemment, mais qu'il se doit à lui-même, parce qu'il est sage, de vouloir d'une volonté conséquente. Ainsi, voulant le libre arbitre de l'humanité antécédemment, parce qu'il est un bien, conséquemment, parce qu'il est le meilleur possible, il veut aussi, mais seulement d'une volonté conséquente, la possibilité de la faute qui résulte nécessairement du libre arbitre. Cette distinction d'une volonté antécédente, qui ne veut que le bien, et d'une volonté conséquente, qui permet le mal comme une condition *sine quâ non* imposée par la sagesse de Dieu au choix de sa bonté, absout Dieu de toute participation au mal moral. Enfin, Dieu devant vouloir définitivement la combinaison où il entre le plus de biens avec le moins de maux, c'est-à-dire le meilleur, il faut conclure de ce qu'il a créé le monde actuel que ce monde est aussi bien qu'il était possible qu'il fût.

Ces arguments de Leibnitz sont excellents sans doute; mais en les réunissant en un seul faisceau pour réfuter d'un seul coup les détracteurs de la Providence, Bonnet ne leur donne peut-être que plus de force. Peu d'hommes sont assez insensés pour accuser Dieu de ce qu'ils ne sont pas parfaits;

mais beaucoup se révoltent contre la souffrance et préfèrent comme les Épicuriens l'ataraxie, une existence tranquille que ne charme aucun plaisir et que ne trouble en revanche aucune douleur, à la jouissance des plaisirs les plus grands achetés au prix de la souffrance la plus légère; beaucoup se récrient de ce que Dieu leur a imposé l'obligation d'être vertueux, tout en leur en donnant la puissance, tout en leur promettant une récompense éternelle, parce qu'il leur laisse aussi la possibilité de faillir, et les menace en même temps d'un éternel châtiment; ils préfèrent la sécurité grossière de la brute que guide son instinct et que la fatalité gouverne aux glorieux combats de l'homme raisonnable et libre. Le mal métaphysique est celui que nous supportons le plus facilement, parce que nous comprenons qu'il est nécessaire. C'est donc une heureuse idée que d'avoir ramené, comme l'a fait Bonnet, le mal physique et le mal moral au mal métaphysique, de montrer aux hommes que les essences des choses sont conçues par l'intelligence divine comme les vérités éternelles, indépendamment de sa volonté, qu'elles sont l'immuable modèle de l'univers et fournissent à Dieu une raison de la création du monde digne de sa sagesse et de sa bonté, car, dans chacune de ces essences, comme dans le tout, la somme du bien l'emporte sur celle du mal. Ainsi l'homme se soumettra aux volontés de Dieu en adorant ses perfections.

Les plus spirituelles railleries ne sauraient prévaloir contre une aussi belle doctrine. Candide ne mérite que trop le nom qu'il porte, et les meilleu-

res leçons qui puissent le corriger de sa sottise sont celles qu'il reçoit dans le meilleur des châteaux possibles du baron qui l'en chasse, et à Lisbonne des mains de l'exécuteur. Pangloss est un pédant, dont les folies imitent mal les sublimes spéculations de Leibnitz ; c'est aux petites-maisons et non pas aux galères qu'il fallait l'envoyer. Le roman de Voltaire, comme on l'a si bien jugé, est un chef-d'œuvre et une mauvaise action. Mais comme il n'y a pas dans les écrits de Voltaire de bonnes choses qu'il ne gâte par une raillerie méchante, ou de méchancetés qui ne reçoivent une éloquente réparation, l'apologie de l'optimisme est à côté de la critique. « Mais, dit Zadig, s'il n'y avait que du bien et point de mal ? — Alors, reprit Jesrad, cette terre serait une autre terre ; l'enchaînement des événements serait un autre ordre de sagesse, et cet autre ordre qui serait parfait ne peut être que dans la demeure éternelle de l'Être suprême, de qui le mal ne peut approcher. Il a créé des millions de mondes dont aucun ne peut ressembler à l'autre. Cette immense variété est un attribut de sa puissance immense. Il n'y a ni deux feuilles d'arbre sur la terre, ni deux globes dans les champs infinis du ciel qui soient semblables, et tout ce que tu vois sur le petit atome où tu es né, devait être dans sa place et dans son temps fixe, selon les ordres immuables de celui qui embrasse tout..... Faible mortel, cesse de disputer contre ce qu'il faut adorer. — Mais, dit Zadig..... Comme il disait mais, l'ange prenait déjà son vol vers la dixième sphère. Zadig à genoux adora la Providence et se soumit. »

Il est beau, après nous avoir éclairés sur notre condition présente et convaincus de l'injustice de nos plaintes, d'éveiller en nous l'espérance d'un avenir meilleur, d'en appeler à l'ordre de la grâce après avoir justifié celui de la nature. Cependant comme l'espérance ne suffit pas, et que, selon Bonnet, la raison ne saurait nous donner la certitude de notre immortalité, il a recours à la foi, qui seule peut suppléer à la faiblesse de notre raison. Il est vrai que sa condition future importe plus à l'homme que son existence présente; il ne peut vivre ici-bas qu'en sachant qu'il est immortel; il a besoin, pour lutter contre ses passions, du soutien inébranlable d'une certitude rigoureuse; c'est un trop fragile appui qu'une croyance chancelante que l'attrait du plaisir peut ruiner dans son cœur. Mais la raison a-t-elle si peu de puissance que, capable seulement de satisfaire la vaine curiosité du géomètre ou de procurer à l'homme industrieux les jouissances du présent, elle lui fasse défaut sitôt qu'il l'interroge sur son bonheur à venir? Ayons plus de confiance dans sa divine origine; la foi ne perdra rien de son autorité, parce que la raison ne sera pas impuissante; au contraire, elle sera mieux assise à côté de la raison que sur ses ruines, auprès du dogmatisme de Descartes et de Leibnitz que sur le scepticisme de Hume et de Kant.

Toutefois, l'apologie que fait Bonnet du Christianisme est un digne couronnement de ses travaux, et complète le caractère de l'homme qui se révèle à travers les pensées de l'écrivain. Son âme sensible et religieuse le porte d'abord à étudier la nature

dans ses plus humbles productions, les végétaux et les insectes ; il déploie dans cette étude un grand talent d'observation , de l'aveu de juges compétents, et un talent non moins grand d'exposition, puisque, dans les moindres détails, il intéresse le lecteur ignorant des matières qu'il traite. Ce premier aliment ne suffit pas longtemps à sa raison curieuse et à son imagination féconde ; il ne faut rien moins pour les satisfaire que la contemplation de la nature entière, le monde moral après le monde physique, l'esprit de l'homme et ses facultés après son corps et ses fonctions, Dieu créateur après la création, l'ordre de la grâce après celui de la nature. Lorsque les faits se dérobent à son observation, il en demande la connaissance à la raison ; il cherche tantôt les causes dans les effets, tantôt les effets dans les causes ; il est *cause-finalier* ; les causes finales ne sont pas pour lui « des vierges stériles consacrées au Seigneur, » mais des femmes fécondes qui enfantent les plus grandes vérités. Dans les différentes hypothèses que l'observation des faits lui suggère, sa bonté peuple le monde d'êtres vivants, et leur promet à tous l'immortalité et une condition meilleure. Les sarcasmes de Voltaire n'altèrent point la sérénité de son âme. Ayant conscience de son amour sincère pour la vérité, et de la droiture de son cœur en même temps que de la faiblesse de sa raison, il ne tient pas à ses erreurs ; « un j'ai tort vaut mieux que cent répliques ingénieuses ; » il déplore seulement « la profonde indifférence du vieillard pour la vérité, et le monstrueux abus qu'il fait de ses talents. » Il saisit du reste à merveille un

des côtés du portrait de Voltaire, et le dessine en quelques traits vigoureux dans une lettre à Malpighi. « Le vieillard de Ferney, à qui vous avez voulu rendre hommage, sacrifierait bien volontiers quelques-uns des lauriers qu'il tient de Melpomène pour le plus petit rameau de ceux que vous avez moissonnés dans le riche champ de la nature; vous ne pouvez douter qu'il ne vous fasse une réponse très-flatteuse; il est toujours très-avide de ces louanges qu'on prodigue de toutes parts à sa célébrité. Mais ne vous attendez pas qu'il saura lier vos faits et en tirer les conséquences qu'en tireront les naturalistes philosophes. Ses ridicules *Singularités de la nature* doivent vous l'avoir assez appris. Sa tête n'est point faite pour l'observation, et beaucoup moins encore pour l'analyse. Il lit sans cesse, et le plus souvent du pouce. Je ne puis vous répondre que vous fixiez quelque temps son attention. Il est toujours en l'air sur son Pégase, et ne voit les objets qu'à vol d'oiseau. Il n'en voit donc ainsi que la superficie, et c'est grand hasard quand il saisit cette superficie telle qu'elle est. Il est pourtant passionné pour les germes; car il se passionne pour tout ce qui l'attire un peu fortement. Ce n'est pas à dire qu'il sache ce que c'est proprement qu'un germe. Si un naturaliste le mettait sur ce chapitre, il reconnaîtrait bientôt qu'il ne sait guère de la chose que le mot. Vous n'imaginez pas à quel point cet esprit est volatil. Mais c'est assez vous parler de ce fameux chef de la nouvelle école. » L'ingénieuse hypothèse des germes avait, en effet, séduit un instant Voltaire. « C'est en vain, dit-il dans le livre des *Singu-*

larités de la nature, que nos yeux voient et que nos mains manient les semences que nous jetons en terre; c'est en vain que les animaux sont tous évidemment produits par un germe. On s'est plu à démentir la nature pour établir d'autres systèmes que le sien. » C'est pourquoi, sentant trop bien lui-même quel ridicule un esprit méchant pourrait jeter sur une théorie semblable, il s'empresse de flétrir à l'avance la raillerie : « On se propose ici d'examiner plusieurs objets de notre curiosité avec la défiance qu'on doit avoir de tout système jusqu'à ce qu'il soit démontré aux yeux ou à la raison. Il faut bannir, *autant qu'on le pourra*, toutes plaisanteries dans cette recherche. Les railleries ne sont pas des convictions, les injures encore moins. L'examen de la nature n'est pas une satire. » Il se condamne ainsi lui-même, et rend désormais impuissants les traits satiriques qu'il décochera contre Bonnet, parce que ce philosophe a poussé plus loin que lui l'hypothèse des germes. « M. Bonnet est un rêveur, il a la tête fêlée, il faut la mettre avec celle de Ditton; » la Palingénésie est « un recueil de facéties. » Il justifie, en un mot, le jugement de Bonnet : « Il parle sans cesse de tolérance et il est de la plus grande intolérance envers ceux qui ne pensent pas comme lui. »

La société trouva dans Bonnet un apologiste, comme la nature physique un admirateur. Un citoyen de Genève avait, involontairement peut-être, voulant réformer quelques abus, attaqué les fondements mêmes de la société, et dédié son *Discours sur l'origine de l'inégalité des conditions par-*

mi les hommes à la république de Genève. Un citoyen de Genève prit la défense de la société menacée ; accepter sans protestation cette dédicace , c'était approuver les doctrines que renfermait l'ouvrage. Telle fut la pensée de Bonnet ; mais Rousseau ne reconnut pas dans la lettre pleine de sens et de modération de Philopolis les conseils désintéressés d'un concitoyen , il crut y voir les persécutions d'un ennemi. Cependant Bonnet s'y contente de représenter à Rousseau que, si la société résulte immédiatement des facultés de l'homme , elle lui est naturelle ; que désirer le retour de l'humanité à l'état sauvage , c'est accuser la Providence. Il ne parle de l'auteur du Discours que comme d'un grand esprit qui se trompe et chérit son erreur. Rousseau au contraire irrité de l'anonyme et de la contradiction , quelque bienveillante qu'elle fût, peut-être même croyant déjà voir s'organiser autour de lui une conspiration ennemie , répond à Philopolis une lettre, chef-d'œuvre d'ironie, mais plus paradoxale encore que son Discours, où il traite l'optimisme comme Voltaire aurait fait, tandis qu'ailleurs il le défendait si bien contre Voltaire, où une colère mal contenue éclate en saillies pleines d'esprit mais pleines aussi de méchanceté, où il accuse Philopolis de dénaturer à plaisir ses idées et suppose une intention malveillante là où s'était simplement glissée une faute d'impression. Rousseau ignore toujours que Philopolis ne fût autre que Bonnet ; mais les sentiments de celui-ci étaient trop connus de ses concitoyens, pour qu'il n'en vînt pas quelque chose à l'oreille de Rousseau ; aussi

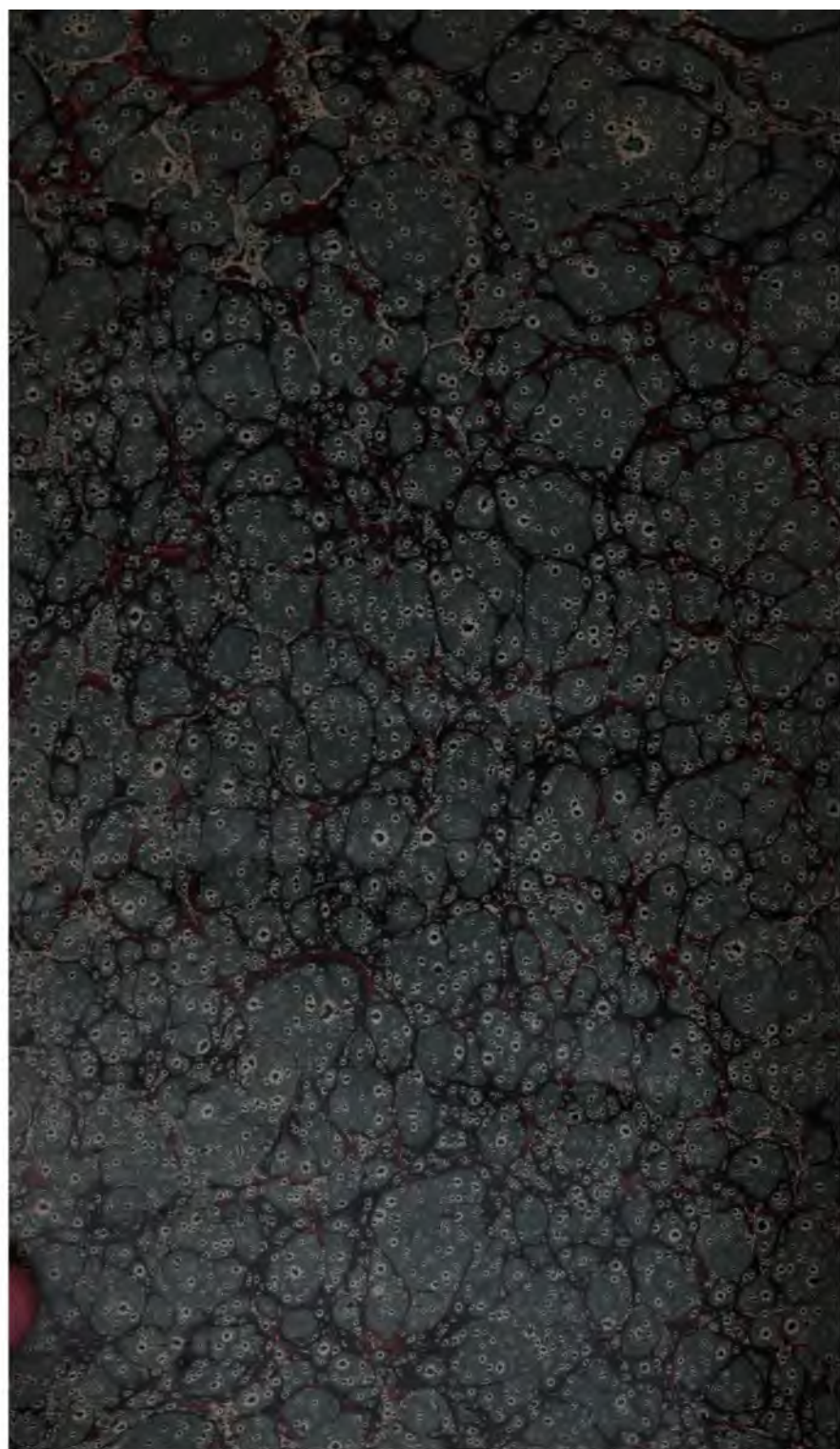
accuse-t-il Bonnet dans ses *Confessions*, d'avoir mis la main aux *Lettres de la campagne*, œuvre de Tronchin qu'il attribuait à Vernes, et d'être, « quoique matérialiste, d'une orthodoxie très-intolérante, sitôt qu'il s'agit de lui. » Si Rousseau eût publié sa réponse à Philopolis, le mystère se fût éclairci ; mais elle ne fut imprimée qu'après sa mort. Cependant ces deux hommes étaient faits pour se connaître et pour s'aimer, non pour se combattre. Tous deux, citoyens d'une même république, sincèrement dévoués à leur patrie, admirateurs de la nature, âmes sensibles et religieuses, ils avaient les mêmes sentiments et bien des idées communes. Ne croirait-on pas extraites de l'*Emile* les paroles suivantes, tirées cependant du premier ouvrage de Bonnet, de l'*Essai de psychologie* : « Je voudrais ne parler de Dieu et de la religion à l'enfant que lorsque sa raison aurait atteint une certaine maturité... Quand je vois un enfant joindre les mains à demi, lever vers le ciel des yeux qui ne disent rien, réciter à la hâte d'un ton piteux et d'une voix mal articulée une prière qu'il a apprise avec beaucoup de peine, je ne vois qu'un jeune singe qui répète sa leçon. J'instruirais l'enfant de ses devoirs sans paraître l'en instruire.... Je les lui ferais goûter, en les lui rendant toujours utiles, et en en bannissant avec soin la gêne, le dégoût et le chagrin. La table, le jeu, la promenade seraient l'école où il recevrait ses instructions..... J'exciterais son petit amour-propre par des éloges et des récompenses disposées à propos et par une émulation bien ménagée. Je ferais rencontrer sous ses pas, comme par hasard,

une de ces merveilles de la nature dont tous les yeux sont frappés.... Je l'acheminerais ensuite insensiblement à s'enquérir de l'auteur de ces choses. Je lui ferais chercher et je chercherais avec lui cet Esprit invisible qui semble nous dire partout : Me voici. » Rousseau et Bonnet eussent été l'un pour l'autre des amis véritables, si le sort les eût rapprochés ; il a voulu les séparer.

La longue vie de Bonnet fut ainsi consacrée tout entière à l'étude ; s'il n'a point de titres à l'admiration que le génie commande, il en a du moins au respect et à l'estime que méritent l'honnête homme et le philosophe sérieux. Elle est donc juste cette promesse d'un hommage modeste mais sincère que M. Villemain fait à sa mémoire : « Genthod, modeste habitation d'un sage, tu n'as point rivalisé avec ce bruyant Ferney, où Voltaire à la même époque attirait les grands et les philosophes, où il déclamait le rôle de Lusignan et écrivait Candide ; tu seras moins célèbre aussi dans l'avenir que cet autre château du voisinage illustré par les noms de Necker et de Staël ; mais l'ami de la science et de la vertu ne t'oubliera pas en traversant la Suisse. »

FIN.

267



3 9015 03552 1759

A 3 9015 00390 387 2
University of Michigan - BUHR

University of Michigan - BUHR

